ABENMASARRA Y SU ESCUELA

ORÍGENES

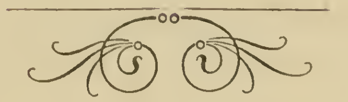
DE LA

FILOSOFIA HISPANO-MUSULMANA

(Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas)

POR

MIGUEL ASÍN PALACIOS



MADRID

IMPRENTA IBÉRICA.—E. MAESTRE

Pozas, 12.—Teléfono 3354.

1914

Pocas palabras me bastarán para expresaros llanamente, sin abusar de los tópicos de la falsa modestia, la gratitud sincera que os debo por el alto e inmerecido honor que me habéis dispensado llamándome a participar en las doctas tareas de vuestro instituto. No siendo filósofo de profesión, no habiendo consagrado mis años al estudio objetivo y directo de las abstrusas especulaciones metafísicas, ni a los arduos problemas de la política o de la moral, la labor útil que yo pudiera aportar a vuestra obra común habría de ser forzosamente exigua, casi nula. Lo único para lo que medianamente sirvo es para escudriñar con alguna paciencia, en los archivos de nuestro pasado, la historia de los sistemas filosóficos y teológicos de los pensadores hispano-musulmanes; y aunque la historia de un sistema no equivale a su crítica filosófica, ayuda, cuando menos, a precisar sus filiaciones con los sistemas precedentes y la coherencia más o menos estrecha de sus tesis con los principios fundamentales que marcan las grandes divisorias en la vida del pensamiento humano.

Pero si estas consideraciones tienen su fuerza en la esfera abstracta de lo ideal, flaquean y casi se desvanecen aplicadas en concreto a quien se presenta ante vosotros con tan desmedrada y pobre labor personal, y eso para reemplazar a un hombre como Menéndez y Pelayo, verdadero genio constructor en estas materias históricas, crítico sagacísimo y profundo de los sistemas heterodoxos y de las teorías estéticas, artista consumado en esa operación casi divina de la síntesis mental, única que constituye la ciencia. ¡Pretensión irrisoria fuera en mí la de llenar el vacío que aquel eximio maestro dejó entre vosotros! Porque ¿cómo podría ni de lejos continuar sus tareas, seguir sus pasos de gigante, elevarse a la altura sublime de sus geniales intuiciones, el que ni siquiera ha sabido imitarle en una parte mínima de su enorme obra de síntesis? Discípulo suyo en la intención más que en la realidad, falto de la fuerza mental y de la extensa cultura que la generalización exige, atado fuertemente con los férreos lazos de las disciplinas instrumentales al duro banco de la erudición histórica, es difícil que mi espíritu, habituado al análisis, acierte a redimirse de la miopía engendrada por la observación, acientífica en sí, de lo particular y concreto.

Mas como el arquitecto no desdeña la labor del peón, Menéndez y

Pelayo sabía también estimar en su justo valor ese trabajo analítico de los investigadores, condición previa que hace posible la construcción científica de la síntesis histórica. Su necesidad en todos los campos era, a sus ojos, más indispensable aún, dentro del coto especialísimo de la erudición semítica, apenas desbrozado por cultivadores españoles. Las enormes lagunas que todavía ofrece la historia del pensamiento ibérico en los siglos medios, eran una de sus preocupaciones más vivas. El entusiasmo que sentía por la ciencia española hacíale interesarse por el estudio de nuestros pensadores musulmanes y judíos, cuya influencia en el renacimiento de la escolástica medieval atinó a percibir cumplidamente, sin dejarse impresionar por las negaciones apasionadas y rotundas que el prejuicio étnico y político había engendrado en cerebros como el de Simonet, poco dispuestos a la visión ecuánime y serena de los hechos pasados. Era, por otra parte, realmente difícil substraerse a la autoridad y a la sugestión de un testigo tan excepcional, por su competencia, como el docto historiador de nuestros mozárabes. A su peso y vigor cedió muy pronto la opinión general de los escritores contemporáneos. Amador de los Ríos y el Cardenal González acogiéronse sin ningún escrúpulo a su testimonio. Menéndez y Pelayo fué de los pocos, quizá el único erudito español, que, sin ser arabista, sin poder aquilatar técnicamente el problema discutido, por genial adivinación y porque sabía mirar con ojos de águila los hechos históricos, a distancia y desde arriba, no vaciló en reconocer a nuestros pensadores judíos y musulmanes el mérito que realmente tienen en sí mismos y su influencia en la historia general del pensamiento. Por eso, en la *Ciencia Española* y en sus *Heterodoxos*, primeramente, y más adelante en varios discursos, prólogos y trabajos monográficos, siguió siempre muy de cerca el progreso incesante, aunque lento, de estos estudios entre los arabistas extranjeros.

Por eso también y porque veía con pena cómo la tradición genuinamente hispana de esta especialidad erudita habíase interrumpido entre nosotros, no vaciló jamás en prestar el cálido concurso de su prestigio, el apoyo moral de su consejo y de su dirección a los modestos ensayos con que algunos principiantes tratábamos de iniciarnos penosamente en la investigación de la filosofía arábigo-española.

A este título, pues, como piadosa consagración de los cariños que el llorado maestro sintió hacia estos estudios, yo acepto reconocido el honor que me otorgáis, no en premio de los méritos personales de que carezco, sino como reconocimiento solemne de la importancia que la Academia concede a aquellos estudios y como prenda y acicate que me comprometa y estimule a enriquecer en lo futuro el escaso caudal de mis merecimientos.

Y después de esto, no esperéis de mi mano un acabado retrato ni

siquiera un torpe bosquejo de la figura del eximio maestro. Es empresa superior a mis fuerzas. Aquel espíritu excepcional, en quien el predominio de las facultades constructivas y artísticas, lejos de atrofiar las dotes analíticas del erudito, parece que las agudizaba y pulía; aquel crítico sagaz y equilibrado, que sabía *pensar* en vivo las ideas ajenas, sin atribuír a los pensadores ajenos sus ideas propias; aquel polígrafo fecundísimo cuya erudición copiosa y multiforme se ejercitó por igual en las más variadas ramas de la actividad mental, en el arte, en la historia, en las letras, en la filosofía, no puede ser juzgado competentemente por quien, como yo, en nada se le asemeja. Y aun cuando mi incapacidad no fuese manifiesta, ¿cómo cabría la gigantesca figura del malogrado maestro en el angosto cuadro de un discurso, cuánto menos en el mezquino rincón de un exordio?

En vez, pues, de cuatro frases tópicas de crítica y de elogio, que fragmentaria, vaga y remotamente pudieran sugeriros el juicio y la imagen que todos vosotros, mejor que yo, tenéis formado de aquel genio, creo honrar mejor su memoria e interpretar sus gustos, refractarios a toda vana retórica, ofreciéndoos un modesto estudio de los orígenes del pensamiento filosófico-teológico en la España musulmana, en el cual se ponga de relieve, en medio de sus varias direcciones primitivas, una, la de los *masarríes*, verdadero sistema herético dentro del islam, con caracteres neoplatónicos, místicos y panteístas, que tienen su raigambre más honda en el alma española, y que a través de dos pensadores posteriores, Avicebrón, judío, y Abenarabi, musulmán, llegó a preocupar a la escolástica cristiana provocando en sus principales representantes seculares polémicas y deja oír todavía hoy sus últimos ecos en las especulaciones teosóficas de los *sufíes* o místicos heterodoxos del islam, desde el Africa hasta la India.

Menéndez y Pelayo, que poseía el divino secreto del arte literario, capaz de dar interés de realidades vivas a los frutos desabridos y secos de la erudición histórica; él, que en inmortales páginas trazó el cuadro de las influencias platónicas y semíticas en nuestro pensamiento nacional; él, que tan hondamente nos hizo sentir las sublimes concepciones de los místicos españoles y con tal lucidez expuso la metafísica de Avicebrón y de Gundisalvi y el panteísmo gnóstico de Prisciliano, él solo podría, que no yo, proyectar algún rayo de luz que hiciese atractivo, lúcido e interesante este punto oscuro y casi prehistórico de la vida del pensamiento musulmán español en el siglo décimo de nuestra era. Lo intentaré, no obstante. Mas para presentar aquel sistema en su ambiente propio, fuerza será comenzar por describir a grandes rasgos la vida del pensamiento musulmán oriental en los primeros siglos de su historia.

I

EL PENSAMIENTO MUSULMÁN ORIENTAL EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

1. En la historia de las ideas, como en la naturaleza, no hay solución de continuidad. La cultura y la ciencia helénica del mundo pagano, aniquilada al parecer por la invasión de los bárbaros, vive latente unos siglos para resurgir y desenvolverse en el seno de otras civilizaciones. Alejandría fué el principal foco donde se conservó, durante aquel crítico período, la herencia secular de la filosofía griega. Desde que los Lágidas hicieron de aquella ciudad la metrópoli de las ciencias antiguas y el verdadero cerebro del mundo, ella fué, por la riqueza fabulosa de sus bibliotecas y por su posición excepcional en el centro geográfico de la civilización, el obligado teatro en que se desarrollan las combinaciones más abigarradas, los más extravagantes sincretismos de ideas filosóficas y religiosas. El platonismo, primero; más tarde el pitagoreísmo y el peripatetismo, representan allí la tradición helénica, aunque ya corrompida y adulterada. Las antiguas teogonías del Egipto, su teosofía hermética, las doctrinas esotéricas de Sais, mezcladas con los misterios órficos y eleusinos, vinieron a alterar la serena transparencia de las intuiciones puras del pensamiento filosófico. Los judíos helenistas, Aristóbulo y Filón, apodéranse de Platón y Aristóteles para amalgamar sus ideas con los dogmas mosaicos. Los esenios y terapeutas y la cábala hebraica introducen en el pensamiento occidental las ideas religiosas del Oriente sobre la disciplina ascética de las almas y la teoría panteísta de la emanación. Dos nuevas doctrinas, las más notables y las últimas del mundo antiguo, surgen al contacto de tan heterogéneos elementos, en el primer siglo de nuestra era: el gnosticismo, herejía cristiano-zoroastra, y el neoplatonismo. Una y otra se difunden desde el foco alejandrino a través de las regiones vecinas, Siria y Persia, simultáneamente con la religión cristiana. Sabios nestorianos traducen al siriaco las obras principales de la filosofía griega; y cuando los emperadores Zenón y Justiniano cierran las escuelas neoplatónicas de Edesa y de Atenas, sus maestros se refugian en Persia, donde siembran los gérmenes de que más tarde nacen las escuelas de Nisibe y Chondisapur. Todas estas escuelas, cristianas en religión, neoplatónicas en

filosofía, siriacas o persas de raza, fueron el nexo de la cultura clásica con la musulmana (1).

2. El pueblo árabe, antes de la predicación del islam, vivía entregado a la vida nómada del pastoreo y del comercio, incompatible con las preocupaciones metafísicas. Sus creencias religiosas eran o ateas o idolátricas, salvo contadas tribus que, por el contacto de los pueblos vecinos, profesaban el judaísmo, la religión zoroastra o algunas de las herejías cristianas. Toda su cultura profana era empírica y del orden práctico, como lo exigía el género de vida a que se consagraban: sus viajes incesantes les familiarizaban con la geografía e historia de los pueblos que rodean la península arábiga; su íntimo consorcio con la naturaleza les sugería la contemplación y experiencia de los fenómenos físicos, especialmente los astronómicos, pero sin pretensión alguna científica; la poesía y la retórica eran sus únicas preocupaciones de esfera ideal, por lo que tienen de artísticas, aparte de las ideas religiosas monoteístas o dualistas que en algunas tribus se profesaban, por influencia—como he dicho—de las civilizaciones de la Mesopotania y de la Persia, que desde los primeros siglos del cristianismo habían entrado en relación comercial o política con el pueblo árabe (2).

3. Mahoma, nacido en el seno de aquel pueblo, no podía menos de verse influído por el mismo ambiente de religiones varias que le rodeaba, y su código religioso carece por eso de toda originalidad. Enfrente de la idolatría y astrolatría de la mayor parte de las tribus, opone un monoteísmo judaico y nestoriano, negando la trinidad y encarnación cristiana; acepta del cristianismo y del judaísmo, igualmente, un gran número de prácticas religiosas, la oración, el ayuno, la purificación, la limosna, etc., y como sanción de la moral, adopta el dogma escatológico de la resurrección y la existencia de una vida futura; la misión divina de Mahoma, continuador y definitivo perfeccionador de los profetas hebreos y de la revelación cristiana, es el artículo que completa este sencillo símbolo alcoránico. Su contenido es paupérrimo, filosóficamente considerado, así en el dogma como en la moral: en vano se buscarán en él teorías fijas acerca de la naturaleza de Dios y de sus atributos, de la presciencia y predeterminación de los actos humanos, de la libertad moral de éstos, etc. La relación mística de las almas con su Creador, en que la religión estriba, no puede apenas verse satisfecha con una teología tan agnóstica, que se limita a confesar un

(1) Cfr. Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme* (París, 1828), I, 120.—Ritter, *Hist. de la phil. ancienne* (París, 1836), IV, 559. — Chaignet, *Hist. de la psychol. des Grecs* (París, 1887-92), V, 418.—Ribera, *Origen del colegio nidami de Bagdad* (apud «Homenaje Codera»), 16.—Labourt, *Le Christianisme dans l'empire Perse* (París, 1904), págs. 140, 291.

(2) Cfr. Sáid, *Tabacat alómam*, apud *Machriq*, 1911, Octubre, págs. 756-761.

monoteísmo vago y frío, con un Dios autócrata e indiferente para sus criaturas, que no pueden siquiera aspirar a amarle, porque tan sólo saben de Él, que existe y que es uno, que premia y que castiga.

4. Por eso, si aquel deficientísimo credo podía bastar a los primeros muslimes, de mentalidad simple y de tradiciones filosóficas nulas, en cambio era insuficiente para otros pueblos, como el persa, siriaco, copto y bizantino, de psicología más compleja y de secular herencia teológica. Por eso, tan pronto como el islam, victorioso, somete aquellos pueblos a la nueva religión, dentro del primer siglo de la hégira, los neófitos no árabes comienzan a pensar en cristiano, en zoroastra o en israelita los dogmas musulmanes, razonándolos conforme a los cánones de la filosofía griega. Y así nacen las herejías en el islam, como supervivencia de las religiones anteriores y de la cultura helénica injertada en aquel nuevo organismo social. Este organismo, es decir, el islam, reaccionó con violencia en los comienzos; pero cuando el fervor del proselitismo se fué enfriando, y la vida agitada y sobria de los campos de batalla fué reemplazada por el vivir sedentario y tranquilo de las suntuosas, cultas y refinadas ciudades del califato de los abasíes, el ansia de saber se impuso en las altas esferas, y los mismos califas, representantes oficiales de la ortodoxia, colaboraron a la ruina de ésta favoreciendo la introducción de la ciencia griega mediante traducciones de las obras de Platón, Aristóteles, Porfirio, Alejandro de Afrodisia, Hipócrates, Galeno, Euclides y Tolomeo, hechas del siriaco al árabe por intérpretes nestorianos, sirios o caldeos que, como médicos, servían a los califas. Almansur, el 2.° de los abasíes, y su biznieto Almamún, fueron los que más entusiasmo pusieron en esta obra, durante el siglo II y III de la hégira (1).

No es ésta ocasión oportuna para explicar al pormenor el origen y carácter de todas las herejías que en el islam aparecieron antes del siglo III evocadas por la filosofía griega, ni las direcciones varias que ésta tomó entre los pensadores musulmanes. Bastará para nuestro objeto fijar rápidamente la atención en algunas doctrinas de las que luego encontraron eco en nuestra patria.

Los *motáziles* o *cadríes*, que aparecen ya en la cuna del islam, representan el espíritu greco-cristiano (2) de la Siria, que reacciona con-

(1) Cfr. Sáid, *op. cit.*, 761-3. — Munk, *Mélanges*, 313. — Leclerc, *Hist. de la médecine arabe*, I, 122.

(2) Las influencias de la teología cristiana en las opiniones de algunos motáziles son innegables. Véanse, v. gr., las siguientes: Dios no es el creador del mundo; la creación es efecto exclusivo del Verbo divino, Jesús hijo de María; éste será el que ha de venir a juzgar, entre nubes, rodeado de ángeles; la penitencia no es válida y acepta a los ojos de Dios, si no tiene por objeto *todos* los pecados mortales; un solo

tra el antropomorfismo y fatalismo del Alcorán. La idea de Dios es para ellos muy semejante a la de la escuela alejandrina, es decir, la de un Sér eterno en su esencia, cuyos atributos se identifican con ella, como lo reclama su simplicidad absoluta. Sus relaciones con las criaturas engendran otros atributos de operación (creador, conservador, revelador, etcétera) que ya entran en la categoría del tiempo; por donde el Alcorán, órgano de su revelación a los hombres, es temporal y no eterno. La infinita perfección de Dios exige que sea justo, y, por tanto, no puede violentar la voluntad humana; luego el hombre es libre para obrar el bien y el mal, aunque el Alcorán parezca atribuír a Dios la causa de los actos humanos.

La lucha de los motáziles contra la ortodoxia vióse coronada por la victoria, en el siglo III, durante el califato de Almamún, tan protector y amigo de los filósofos y de los motáziles, que inició una persecución violenta contra los ortodoxos, continuada por sus sucesores Almotásim y Aluátic. La ortodoxia no recobró la influencia perdida, hasta la segunda mitad del siglo III bajo el califato de Almotauáquil (1).

Otra secta, de enorme importancia en la historia del islam, fué la de los *xiíes* o partidarios de Alí, a cuyos descendientes reconocían el derecho exclusivo al califato. En realidad, esta secta, bajo pretexto de legitimismo político, representó, desde sus orígenes, el espíritu zoroastra de la raza irania, pugnando por sobreponerse a la religión musulmana, y, además, el ansia de rehabilitación nacionalista que el pueblo persa sentía, pretendiendo liberarse del yugo político de los árabes. Todas las innumerables ramas de esta secta nacieron, efectivamente, fuera de la Arabia, y especialmente en Persia, y la mayoría de sus prosélitos se reclutaron entre los nabateos, curdos y persas, y, en general, entre los nacionalistas o *xoubíes* de todos los países islamizados, que anhelaban el retorno del mando político a sus manos (2). Los califas abasíes, que debían a esta secta su encumbramiento, contribuyeron mucho a fomentarla desde principios del siglo III. A mediados de este siglo, una de sus ramas, la de los *cármatas,* difundida mediante una habilísima organización secreta por todo el mundo islámico, llega a amenazar seriamente la vida del califato abasí. En el siglo IV acaban por conquistar el poder, creando dos grandes dinastías *xiíes:* la de los *buidas,* en Bagdad, y la de los *fatimíes,* en el Africa del Norte (3).

---

pecado mortal, no perdonado, basta para merecer el infierno; las penas del infierno son eternas; Mahoma, por su poligamia, careció de la perfección ascética, etc. Cfr. Abenházam, *Fisal* (edic. Cairo, 1317 hég.), IV, 197, 198, 201.

(1) Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* etc. (Zaragoza, 1901), 15 sig.

(2) Cfr. Abdelcáhir, *Farc* (edic. Cairo, 1910), 285; Abenházam, *Fisal,* II, 115.

(3) *Farc,* 268; Dozy, *Essai sur l'hist. de l'islamisme* (París-Leyde, 1879), 228; Sacy *Druzes,* I, introd., XX, XXIII.

Las doctrinas variadísimas y abigarradas de estas sectas *xiíes* coincidían todas en ser un sincretismo de la religión dualista mazdeica con las herejías cristianas maniquea y gnóstica. La existencia de dos principios creadores, luz y oscuridad; la metempsícosis; la esperanza de un mesías o *mahdí* que restaurase la religión y el imperio de los persas, eran sus dogmas principales. Para paliar mejor estas ideas antimusulmanas, interpretaban alegóricamente el Alcorán y explicaban los preceptos islámicos como símbolos, para suprimirlos o reemplazarlos por las prácticas zoroastras.

Este método alegórico de intepretación les valió a todas estas sectas el nombre común de *batiníes*, que quiere decir *esotéricas* o defensoras del sentido oculto *(batin)*, secreto, místico, espiritual, que se encierra bajo la corteza de la letra. Pero, realmente, tal método no fué exclusivo de ellos; todos los herejes, todos los filósofos y pensadores independientes, emplearon el mismo recurso, que les permitía injertar en el tronco del islam sus ideas religiosas o sus teorías filosóficas (1).

5. Porque al lado de las herejías teológicas o políticas de motáziles y xiíes—sin citar otras muchas que hacen menos a nuestro propósito (2)—existió ya entonces una poderosa corriente de opinión predominantemente filosófica. Claro es que este escogido núcleo de pensadores independientes lo eran sólo en la medida en que lo permitía la tolerancia mayor o menor de las autoridades ortodoxas; por eso, durante los califatos de Almansur, Almamún y Almotásim, se les ve brillar en la corte, no sólo tolerados, sino protegidos; pero como sus ideas ofendían gravemente a la fe ortodoxa, procuraban paliarlas, lo mismo que los herejes, bajo el velo del misterio. Este carácter esotérico que reviste la filosofía musulmana en el primer período de su historia, no obedeció tan sólo a la necesidad de defender su vida contra los posibles embates de la intolerancia teológica; era, además, un simple efecto de la continuidad y supervivencia de la filosofía alejandrina, cuyas tendencias sin-

(1) Cfr. Abentaimía, *Tafsir surat elijlás* (Cairo, 1323), 45 6, 69; Sacy, *Druzes*, introd., XXI; Blochet, *Esoterisme*, 2; *Farc*, 267-293, trae ejemplos curiosísimos de la extravagante exégesis con que los batiníes alegorizaban la ley musulmana; pero principalmente pueden estudiarse en Sacy, *Druzes*, tomo II, passim. Acerca de la creencia mesiánica de los xiíes, véase Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (París, 1903).

(2) Por su repercusión en España, también deberíamos añadir aquí la secta de los *jarichíes*, que negaban a la tribu aristocrática de Coraix (que es la de Mahoma) el derecho exclusivo al califato que los ortodoxos le reconocían; para los *jarichíes*, todo musulmán, honrado y justo, de cualquier raza y condición social, podía ser califa, con tal que obtuviese la unanimidad de los sufragios del pueblo. En cuestiones dogmáticas coincidían casi con los ortodoxos; sólo diferían en considerar el pecado mortal como merecedor del infierno, igual que la infidelidad. Cfr. Dozy, *Essai*, 213. Las ramas en que se subdividieron los *jarichíes* son muchas. Cfr. *Farc*, 54.

créticas y esotéricas renacían bajo el disfraz musulmán. Filón (1) habíales enseñado—claro es que no directamente—que la verdad es cosmopolita, aunque principalmente oriental y hebrea; que lo mismo ha de ser buscada entre los sacerdotes de Jerusalén, que entre los magos de Persia y los gimnosofistas de la India; que a la tradición mosaica debían su origen los primeros sistemas de la Grecia; que, por lo tanto, las ideas de Pitágoras y de Platón debían buscarse bajo la letra de los textos revelados, mediante la interpretación alegórica. La escuela de Jámblico (2) les había igualmente asegurado que todos los misterios y ritos del culto pagano tenían un sentido místico que se revela sólo a los iniciados, y que esa doctrina esotérica, inspirada por Dios a Hermes Trimegistos, pasó después a los sacerdotes del Egipto, que la comunicaron a los sabios de la Grecia. Y Proclo (3) que pretendía ser anillo de esa cadena hermética, encarnación del alma de Nicómaco el pitagórico, creíase, por lo tanto, obligado a no comunicar los misterios de su escuela sino a los iniciados, y esto de noche y no por escrito. Toda la escuela alejandrina coincidió en esta dirección esotérica, teosófica e iluminista (4) que los filósofos musulmanes siguieron dócilmente (5), antes de que se iniciara el renacimiento aristotélico de Alfarabi, realizado por Avicena y Averroes. Y como los alejandrinos habían cometido el fraude literario de atribuír sus teorías neoplatónicas a los primeros sabios de la Grecia, los filósofos musulmanes de este primer período, poco duchos en achaques de crítica, aceptaron como auténticas aquellas compilaciones apócrifas y pseudónimas, en las cuales los exagerados idealismos de Plotino y de Proclo, las teurgias de Jámblico, los esoterismos mágicos y alquimistas de Persia y Egipto, aparecen

(1) Ritter, *Hist. Phil. anc.*, IV, 340 sig.

(2) El autor del *De mysteriis Ægyptiorum*, contemporáneo de Jámblico, y Edesio, sucesor de éste en la direción de la escuela. Cfr. Ritter, IV, 523 y 531-2.

(3) Ritter, IV, 538.

(4) Sus precedentes griegos hay que buscarlos en Pitágoras, que exigía de sus discípulos pruebas de noviciado porque pensaba que (μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥήματα) no todas las palabras son para todos. Platón también distinguía la ciencia vulgar de la trascendente, que llama *gnóstica*, y que consiste en el conocimiento de la *verdad real*. Pero en Alejandría es donde el esoterismo adquiere su forma definitiva, al contacto con las religiones orientales y en manos de Filón. Cfr. Matter, *Hist. crit. du Gnost.*, I, 45.

(5) Hasta la distinción entre esa dirección esotérica y la exotérica fué por ellos consagrada en el tecnicismo filosófico, traduciendo la primera por las palabras *filosofía interna*, *propia*, *íntima*, *incomunicable*, *secreta*, *espiritual* y *divina;* en cambio llamaban a la física, ciencia *externa* o *foránea* e *imperfecta* o *limitada*. Goldziher ha reunido los términos más usuales de este tecnicismo en su *Kitâb maâni al-nafs* o *Buch vom Wesen der Seele* (Berlín, 1907), págs. 28*-31*.

atribuídos a Pitágoras, a Empédocles (1), a Aristóteles (2), o al fabuloso Hermes (3).

El principal de los filósofos orientales que en este período representó esa dirección sincrética y esotérica, fué el célebre médico persa Arrazí († 320/932), discípulo de un alquimista iluminado del Tabaristán y autor de un enorme número de obras lógicas, físicas y metafísicas, en las cuales se aparta violentamente de la doctrina de Aristóteles, a quien con acritud censura y acusa de error por haberse separado de la tradición de su maestro Platón y por haber alterado y corrompido la que Arrazí consideraba como la única dirección recta de la filosofía, es decir, la de los antiguos sabios de la Grecia, Anaxágoras, Pitágoras y Empédocles, pero que en realidad era tan sólo la metafísica zoroastra y maniquea, amalgamada con elementos gnósticos y neoplatónicos y

---

(1) Sahrastani († 548/1153), en su *Hist. de las relig. y sectas* («Kitab almilal», edic. Cureton), II, 254 sig., expone muy seriamente sistemas, neoplatónicos a toda evidencia, bajo los nombres de Tales de Mileto, Anaxágoras, Anaxímenes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates, etc. De las obras apócrifas atribuídas a Empédocles trataremos *ex professo* más adelante.

(2) La *Teología* atribuída a Aristóteles es una compilación hecha con extractos de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, que fué traducida al árabe por un cristiano de Emesa en el siglo III de la hégira. El texto árabe y una traducción alemana fueron publicados por Dieterici, bajo el título *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (Leipzig, 1882-3).—En la Bibl. de Leyden (*Catal. cod. orient*, III, núm. 1.132), se conserva un manuscrito árabe, cabalístico y astrológico, atribuído a Aristóteles, titulado *Tratado de las letras*. Otro análogo existe (núm. 1.208) atribuído a Platón.

(3) Este personaje mítico, transformación legendaria del dios Thot, que los egipcios adoraban como mensajero del cielo, inventor de la escritura, de la historia, de las ciencias y de la magia (cfr. Virey, *La religion de l'anc. Egypte*, París, 1910, s. v. *Hermès*), continuó teniendo entre los musulmanes el mismo predicamento que entre los alejandrinos. He aquí el retrato que de él hace un historiador musulmán de las ciencias, el toledano Sáid († 462/1069) en su *Tabacat alómam* (edic. *Machriq*, Octubre 1911, pág. 754: «Muchos sabios afirman que todas las ciencias anteriores al diluvio proceden de Hermes I, que vivía en Said, en el alto Egipto. Los judíos le llaman Henoc y los musulmanes Idrís. El fué el primero que discurrió acerca de las sustancias del mundo superior y de los movimientos astronómicos; edificó templos para adorar a Dios; especuló sobre medicina y compuso poemas bien medidos sobre los seres terrestres y celestes. Añaden que él vaticinó el diluvio, anunciando que un cataclismo celeste de agua y fuego vendría sobre la tierra; y, temiendo que las ciencias y las artes desapareciesen, construyó las pirámides y los templos en Said, en el alto Egipto, en los cuales dejó figurados los signos de las artes y de sus instrumentos y describió los atributos de las ciencias, porque deseaba perpetuar su conservación.» Y añade que, en efecto, después del diluvio continuó en Egipto la tradición de todas las ciencias divinas y humanas; especialmente la alquimia y la magia cultiváronse entre los sabios de Menfis, de los cuales el más famoso fué Hermes II.—Entre los musulmanes corrió como auténtico un libro atribuído a Hermes, que Bardenhewer ha editado: *De castigatione animae* (Bonn, 1873).

hasta matizada quizá por el racionalismo de la filosofía budista (1).

Los filósofos inspirados en esta misma tendencia sincrética y esotérica hay que irlos a buscar principalmente en las sectas batiníes y aun en las motáziles (2), porque era difícil encontrar en aquella sociedad, saturada de religión, pensadores que fuesen franca y exclusivamente filósofos (3). Por eso también los vemos, durante el siglo III, refugiarse en pequeños cenáculos o en verdaderas sociedades secretas, cofradías a la vez místicas y filosóficas, en las cuales comunicaban y fraternizaban hombres que, fuera de allí, parecían profesar las más opuestas ideas. La tolerancia mutua, engendrada por la familiaridad, era muchas veces síntoma de la indiferencia religiosa que padecían los miembros de aquellas sociedades: a ellas concurrían cristianos, judíos, zoroastras y musulmanes; filósofos y matemáticos al lado de poetas y políticos; ateos y materialistas, unidos a herejes de todas las sectas. Sus labios pronunciaban los nombres de Platón y de Empédocles, de Temistio y de Anaxágoras, con el mismo respeto que los de Hermes y Jesús. El Alcorán, o no se citaba o se interpretaba alegóricamente. Las teorías emanatistas de los gnósticos y neoplatónicos eran el postulado común de todas sus lucubraciones (4).

---

(1) Sáid, *Tabacat alómam* (edic. cit.). Sep. 1911, pág. 678; Oct., 767; Nov., 850. Cfr. Boer, *The hist. of philosophy in islam*, trad. inglesa de Jones (Londres, 1903), página 78. Sáid, que escribía en el siglo V de la hégira, cuando el renacimiento aristotélico de Alfarabi y Avicena estaba ya iniciado, cita a Arrazí como uno de los principales «filósofos musulmanes que en los últimos tiempos han escrito libros según la doctrina de Pitágoras y de sus secuaces, defendiendo en ellos la antigua filosofía naturalista, que fué la primera en Grecia». Y atribuye su odio contra Aristóteles a la afición que sentía hacia la doctrina dualista, «por seguir a ciegas ciertos sistemas faltos de fundamento». Dice también que enseñaba la metempsícosis de los sabeos y la negación de toda revelación profética, propia de los brahmanes, en sus dos libros *Metafísica* y *Medicina espiritual*. Su maestro había escrito un libro de alquimia titulado *Paraíso de la sabiduría*. Abenházam, contemporáneo de Sáid, que escribió un libro en refutación de la *Metafísica* de Arrazí, dice en su *Físal* (I, 34) que Arrazí explicaba el origen del ser, como los zoroastras, mediante cinco principios eternos: Dios u Ormuz, principio del bien; Ahrimán o el diablo, principio del mal; el tiempo, el espacio y la materia. Sin embargo, otras veces (*Físal*, I, 3, 24, 32) parece atribuirle la doctrina de cuatro principios eternos: Dios, el alma, el espacio y el tiempo.

(2) El motázil Annaddam († 231/845), por ejemplo, profesaba doctrinas de las atribuídas a Empédodes y Anaxágoras. Cfr. Boer, op. cit., 51.—En general, todas las sectas adoptaban el sistema de algún filósofo griego, como asegura Macrizí, apud Sacy, *Druzes*, I, intr., XXV. Hasta los teólogos ortodoxos, los *motacálimes*, adoptaron el atomismo helénico para crear una síntesis armónica del dogma con la filosofía.

(3) Aun en los siglos posteriores, los más renombrados filósofos del islam, como Alfarabi y Avicena, se inspiraron para algunas de sus obras en la misma tendencia mística y esotérica. Cfr. Carra de Vaux, *Avicenne* (París, 1900), 94, 277.

(4) Una descripción viva de estas reuniones de controversia nos ha sido conservada por Masudí (*Prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard, VI, 368). El persa Yahya

Tal era el ambiente de las ideas en el islam oriental durante el siglo III de la hégira: las religiones anteriores y la cultura helénica resurgían, pues, bajo la corteza del islam.

6. Esta religión, que se gloriaba de ser el complemento definitivo de todas las anteriores, no había podido satisfacer las aspiraciones del entendimiento en los problemas especulativos o dogmáticos. Pero todavía era más incapaz de saciar las ansias de sentimiento religioso, de ideal místico, que todo corazón siente. Aquel profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección espiritual, en cuya imitación y ejemplo podían inspirarse los que anhelaran alcanzarla. Ni la dogmática vaga del Alcorán permitía concebir como posible la unión mística del alma con su Dios, ni el culto formulista y externo del islam favorecía, por sí solo, el desarrollo de la vida emocional. El mismo Mahoma había declarado que su religión era refractaria a la práctica de los consejos evangélicos en que la perfección espiritual consiste (1).

Sin embargo, desde los primeros tiempos del islam, se ven aparecer por todas partes hombres piadosos que, además de cumplir los preceptos rituales de la ley musulmana, se entregan por devoción a ciertas prácticas espirituales de ascetismo y de mortificación: oraciones supererogatorias, ayunos extraordinarios, vigilias nocturnas, limosnas cuantiosas. Unos huyen de las ciudades, para servir mejor a Dios en la soledad; otros hacen profesión de vida peregrinante; algunos practican el celibato; no pocos se someten a duras y prolongadas penitencias. Des-

---

Benjálid, visir del califa Harún Arraxid, a fines del siglo II, reunía en su casa, para discutir, a los más célebres polemistas de su tiempo, pertenecientes a los credos más diversos: xiíes, jarichíes, motáziles, murchíes y zoroastras.—En el siglo IV abundaban en Bagdad las conferencias de ese mismo carácter, interviniendo en la polémica judíos, cristianos y ateos, al lado de musulmanes (Cfr. Asín, *Algazel*, págs. 116 8).—Al mismo siglo pertenecen dos sociedades célebres por su carácter sincrético y místico. Una es la de los discípulos de Abusuleiman el Sichistaní, en la que convivían cristianos, zoroastras y musulmanes, filósofos, políticos, matemáticos y poetas. Uno de los contertulios era Abuhayán el Tauhidí que nos ha conservado en su *Risala de la amistad* (edic. Constantinopla, 1301, págs. 30-33) un trasunto fiel de sus discusiones. En ellas citaban textos evangélicos, al lado de sentencias de los filósofos griegos, muchos de cuyos nombres son difíciles de identificar (cfr. pág. 94 et passim). Entre los concurrentes se nombra a un *andalusí* (español), sin más señas (cfr. págs. 13 y 37).—El mismo matiz ofrece la *Sociedad de los Hermanos de la pureza*, en Basora, durante el siglo IV. Cfr. *Rasail Ijuán asafa* (edic. Bombay, 1306). Su estupendo sincretismo amalgama la emanación neoplatónica con la física de Aristóteles, el neopitagoreísmo y la teología motázil; pretende además resumir y conciliar todos los sistemas y doctrinas (II, 124). El nombre de Jesús y los textos evangélicos se repiten a menudo (IV, 115, 132, 146, 176). El método de iniciación que empleaban era esotérico.

(1) Conocida es la prohibición expresa del monacato, que Mahoma consignó en estos términos: «No hay monacato en el islam.» Las pocas veces que el Alcorán menciona a los monjes cristianos (V, 85; IX, 31, 34) es para censurarlos.

de el siglo II, esta vida eremítica o peregrinante comienza a convertirse en cenobítica: los que aspiran a la perfección se asocian bajo la dirección de un asceta experimentado, como novicios alrededor de un maestro. Lentamente va evolucionando esta vida, hasta llegar a ser un verdadero monacato, con sus conventos, su jerarquía, sus reglas, sus institutos diversificados; verdaderas órdenes religiosas surgen a porfía: hay mendicantes, predicadores, giróvagos o peregrinantes, anacoretas, cenobitas, hasta redentoristas de cautivos y frailes militares para la defensa de las fronteras. Las mujeres imitan a los hombres en el ascetismo y en la austeridad, y pronto los superan en las delicadas emociones de la mística: una turba de devotas contemplativas profesan la vida eremítica, ya desde principios del siglo II. En los comienzos del VI la evolución ha tocado su fin: en el Egipto se erigen conventos hasta para mujeres ancianas (1). La vida musulmana, saturada de ascetismo, se organiza monásticamente: los seglares, que no pueden vivir en el claustro, se adhieren a unas u otras de las órdenes existentes, para cumplir dentro de la sociedad profana las reglas de la vida monástica; así nacen las cofradías, análogas a nuestras *órdenes terceras* (2).

¿Y de qué gérmenes pudo brotar este frondoso árbol del misticismo en un terreno tan poco abonado como la árida y fría religión del islam? Algunos han querido ver en este fenómeno una derivación de la mística budista o una espontánea eflorescencia del espíritu iranio, sometido al islam. La analogía flagrante que existe entre el panteísmo extático de los brahmanes y las especulaciones de algunos *sufíes* musulmanes heterodoxos, parecía abonar aquella primera hipótesis. El hecho de que los más antiguos maestros del sufismo son del Turquestán, venía a sugerir la segunda sospecha.

Para mí, el sufismo en sus orígenes es un simple caso de imitación, que tiene mucho de consciente, del monacato cristiano oriental. En otros lugares he planteado la cuestión y he aducido algunos motivos para razonar mis sospechas (3). Todos ellos pueden reducirse a dos: la

---

(1) Imposible documentar aquí con precisión y detenidamente todas estas afirmaciones. Véanse la síntesis de Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, Winter, 1910), cap. IV, *Asketismus und Sufismus*, págs. 139-200, y la de Macdonald, *Development of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New-York, 1903), págs. 173-184. La existencia de conventos para mujeres, a que se alude en el texto, está consignada en Yacut, *Dicc. geogr.*, I, 378. Sobre la organización de las comunidades religiosas, véase Blochet, *Études sur l'Ésoterisme musulman* (Louvain, 1910).

(2) Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, 1890. Le Châtelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, 1887.

(3) *Algazel, Dogmática,* etc., 75 sig.; 596 et passim.—*Bosquejo de un dicc. técnico de filos. y teol. musulmanas* (Zaragoza, Escar, 1903), 35-41.—*La psicol. de la creen-*

semejanza o identidad en las ideas místicas y en las prácticas ascéticas, de una parte; y de otra, la comunicación o contacto estrecho y continuo entre el monacato cristiano y los pueblos musulmanes. Y cuando esas dos circunstancias, la semejanza y la comunicación, se reúnen, el hecho de la imitación está moralmente probado. Sin insistir ahora sobre las semejanzas de ambos monacatos, porque su análisis exigiría largo espacio, he de advertir que casi *a priori* debería afirmarse la imitación cristiana y excluirse la persia e india, con sólo fijarse en los siguientes hechos que son sintomáticos.

La influencia del monacato cristiano se deja sentir en el islam aun antes de nacer. No es esto una paradoja: aunque arriba insinué que Mahoma y su religión eran antimonásticos, el pueblo árabe vivia, desde largos siglos antes de Mahoma, en un medio monástico; la Arabia septentrional estaba llena de cenobios cristianos; el beduíno, en sus viajes, tropezaba a cada paso con anacoretas en la Siria y en Egipto (1); la literatura árabe anteislámica refleja de continuo esta convivencia; el solitario o eremita cristiano *(ráhib)* es en la poesía árabe una figura popular (2). Por eso, cuando ya en los orígenes del islam el secular ejemplo de esos monjes cristianos comienza a ser imitado por los ascetas musulmanes, la primera preocupación que les obsesiona es la de borrar la fisonomía antimonástica del Profeta, forjando falsas tradiciones acerca de sus hechos y de sus palabras, para que unos y otras coincidan en un todo con las palabras y los hechos de Jesucristo (3). Y luego, cuando tratan de justificar las prácticas y doctrinas ascético-místicas que de los monjes cristianos habían copiado, al lado de esos ejemplos pseudo monásticos atribuídos a Mahoma, invocan de continuo las palabras y los ejemplos, auténticos o apócrifos, de Jesús, a quien ellos se representaban como un eremita cristiano, vestido con áspero sayal de lana y entregado a las más austeras prácticas de penitencia (4). ¿Se quiere un indicio más probatorio del origen

---

cia según Algazel (Zaragoza, «Rev. de Aragón», 1902), 22-25.—*La psicol. del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes* («Cultura Española», 1906), 212-3.—*Ghazzâlî* (apud «Encyclopaedia of Religions and Ethics», en prensa).

(1) Cfr. Besse, *Les moines d'orient, anterieurs au concile de Chalcédoine (451)* (París, 1900), 2-16. Es muy sugestivo para esta demostración el mapa corográfico de los centros monásticos de la Arabia, Siria y Egipto, que se inserta por Rosweyde en sus *Vitae Patrum* (Lugduni, 1617).

(2) Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur* (Weimar, 1898), I, 29. Item, *Revue de l'orient chretien*, 1904, núm. 1.°, págs. 33, 34.

(3) Son muchísimas las tradiciones de este género que tengo recogidas de mis lecturas en los místicos musulmanes. Algunas de ellas han sido ya estudiadas por Goldziher en su *Influences chrétiennes dans... l'Islam* («Rev. d'hist. des relig.», XVIII, 180).

(4) Pasan de doscientas las tradiciones musulmanas de hechos y dichos de Je-

cristiano del misticismo mulsumán? Porque nótese bien que todo esto sucedía mucho antes de que las armas victoriosas de Mahmud el gazneví conquistasen para el islam, en el siglo IV de la hégira, las tierras de la India, y pudiesen, por tanto, pasar al fondo de la religión musulmana las abstrusas especulaciones panteístas del sistema vedanta.

Cabría, sí, suponer que esas teorías extáticas de los indios, tan análogas al panteísmo místico musulmán, pasaran al islam a través de la Persia, desde el siglo II; pero Goldziher ha demostrado que los elementos primitivos del panteísmo de los sufíes son de origen neoplatónico y gnóstico (1). Además, si la influencia mística budista se hubiese ejercido sobre el islam, aun de esa manera mediata, ¿cómo es que el nombre de Buda o de algún asceta indio no aparece en los libros sufíes para autorizar las doctrinas místicas, como aparecen a cada paso los de Jesús y de San Juan Bautista? (2). Ni se diga que aquella influencia india perdería su fisonomía propia bajo el disfraz persa; porque la religión zoroastra no tuvo en sí misma nada de ascética: sólo cuando el maniqueísmo infundió en ella el espíritu cristiano de la austeridad evangélica, es cuando en la Persia aparecieron monjes y místicos (3).

Por todos los caminos, pues, llegamos al mismo punto de partida: el misticismo musulmán es una imitación del monacato cristiano de la Arabia, del Egipto, de la Siria y de la Persia (4); las teorías panteístas

---

sús, que he coleccionado. Van a ser publicadas en la *Patrologia Orientalis*, de Graffin y Nau, bajo el título *Logia et Agrapha* (París, Didot) tomo X, fasc. 5.

(1) Goldziher, *Neuplatonischen und gnostische elemente im hadith* («Zeitschrift fur Assyriologie», XXII).

(2) En las tradiciones a que arriba me refiero (p. 14, n. 3) se citan con frecuencia, además, sentencias y ejemplos de ascetismo de monjes cristianos, ya anónimos, ya con nombres griegos, como el de Gorge.—El argumento negativo que aduzco, respecto de los ascetas indios, tiene su fuerza sobre todo para los primeros siglos del islam, porque no ignoro que en siglos posteriores eran ya conocidos los ejemplos de austeridad de los ascetas indios. Abenházam en su *Fisal* (II, 74) y Algazel en su *Ihia* (III, 159) los mencionan, aunque sólo de pasada y para censurar sus exageradas mortificaciones. En cambio en el siglo III un literato eruditísimo de Basora, Cháhid, en su *Tratado de la superioridad de los negros sobre los blancos* (*Rasail*, edic. Cairo, 1324, página 80), detiénese a enumerar todas las ciencias y artes, en que los indios superan a los otros pueblos (medicina, astronomía, matemáticas, pintura, escultura, música, baile, poesía, literatura, magia, toxicología, juegos, fabricación de armas, etc.), y aunque no omite la «ciencia del razonamiento», nada dice de sus ascetas, ni en este tratado, ni en su *Kitab el bayán*, uno de cuyos capítulos (II, 86) se consagra a hablar del ascetismo. En general, puede decirse que se ha dado solución prematura al problema de las influencias indias en el pensamiento del islam.

(3) Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des relig.*, 427.

(4) Durante los primeros siglos de la dominación musulmana en Egipto, el monacato cristiano. allí secular, se mantuvo, pero los monjes no eran ya ortodoxos, es decir, católicos, sino coptos, es decir, monofisitas; las violencias de la conquista hi-

que aparecen en siglos posteriores pueden explicarse por influjo neoplatónico, gnóstico y maniqueo, sin recurrir a la mística india que, caso de influír, lo hizo en época tardía.

Todos estos elementos del islam oriental, que acabamos de analizar rápidamente—herejías musulmanas, sistemas neoplatónicos, misticismo esotérico—, proyectaron también algún reflejo, más o menos intenso, en los pensadores del islam español.

II

EL PENSAMIENTO MUSULMÁN ESPAÑOL EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

1. La historia del pensamiento filosófico-teológico en la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental, sin nexo alguno, positivo y demostrado, con las tradiciones indígenas. Cuanto se ha declamado en pro de la supervivencia y transmisión de la ciencia visigótica al islam español, carece de base documental. El toledano Sáid, historiador juicioso y sereno de las ciencias y de la filosofía, que conoce a fondo las influencias enormes ejercidas sobre el islam por las civilizaciones antiguas y que jamás oculta por vanidad religiosa los préstamos cuantiosos que los filósofos musulmanes tomaron de la ciencia helénica, de la egipcia y de la persa, al estudiar los orígenes de la filosofía de su patria, con un cariño y detención no comunes, traza este seco bosquejo: «En los primeros tiempos, España estuvo vacía de ciencia; ninguno de sus naturales se hizo célebre por este título. Sólo hay memoria de que existían, en algunas regiones, antiguos talismanes, obra de los reyes cristianos, según se creía unánimemente... Y así continuó, falta de estudios filosóficos, hasta que la conquistaron los muslimes.» Y añade que, después de la conquista, tampoco hubo filósofos y hombres de ciencia, hasta muy entrado el siglo III de la hégira (1). Los nombres de Séneca o de San Isidoro, glorias de la España anteislámica, le son en absoluto desconocidos, cuando tan al pormenor conocía, no sólo los nombres, sino las obras y las ideas de los sabios griegos, persas o cristianos, extraños a su patria y a su religión. El cordobés Abenhá-

---

cieron disminuír los anacoretas y aumentar los cenobitas. Cfr. Pargoire, *L'eglise byzantine de 527 à 847* (París, 1905), págs. 210, 307, 310. En los otros países, los monjes eran nestorianos o monofisitas, es decir, heterodoxos; pero esto no altera su carácter esencialmente cristiano. Cfr. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse,* págs. 28, 302 sig.

(1) Sáid, *Tabacat alómam* («Machriq», Nov. 1911, pág. 851). Los talismanes de que habla parecen ser las columnas de Hércules en Cádiz y la torre de la Coruña.

zam, eruditísimo historiador de las religiones, que dominaba como pocos la literatura bíblica cristiana y que parece más enterado que otros de las doctrinas de la iglesia española, sólo cita una vez a San Julián, y la falsedad de la cita denuncia que no conocía sus obras; en cambio le eran familiares los nombres de teólogos cristianos del Oriente (1). Es que la tradición indígena se había roto, sin empalmar con el islam.

Para mí, esta solución de continuidad tiene su principal causa en la pobreza filosófica del caudal visigodo: aquella cultura esencialmente bíblica, cuyas fuentes primordiales eran las obras de algunos Santos Padres, y que ignoraba la parte más sugestiva de la enciclopedia griega, la metafísica, no podía infundir en el islam español el espíritu filosófico que las civilizaciones siriaca, egipcia y persa transmitieron al islam oriental. Ni ¿cómo había de comunicar a los extraños lo que a los propios no pudo transmitir? Porque la literatura mozárabe, con su palpable decadencia, es un testimonio inconcuso de la pobreza filosófica de sus predecesores: en vano se buscarán en las obras de los más grandes escritores mozárabes el nervio dialéctico y la sutil delicadeza del análisis que brillan en la escolástica medieval; los problemas teológicos se demuestran a fuerza de textos bíblicos, cuyo sentido se consulta a los Santos Padres; hasta el estilo ampuloso, retórico, amanerado, denuncia que aquellas obras son el fruto caduco y averiado de una civilización decadente.

Agréguese a esta causa principal, es decir, la pobreza del supuesto modelo, la ineptitud e indiferencia de los primeros conquistadores árabes y berberiscos, guerreros incultos y musulmanes fanáticos, para los estudios filosóficos de la raza vencida, y se comprenderá plenamente por qué el nexo entre las dos civilizaciones aparece desatado. La lengua de los vencidos, su derecho consuetudinario, una parte de su organización política y administrativa: he ahí todo lo que tendrían que conservar, en los primeros momentos de la conquista, como indispensable para las necesidades de la vida social. Pero la filosofía, flor delicada de la civilización en su apogeo, no les era necesaria para la vida y les estorbaba para la conquista.

Por eso hasta el siglo III de la hégira no se ve entre los musulmanes españoles ni un solo filósofo: toda su cultura se limita a los estudios jurídicos y a los filológicos (2).

2. El primer síntoma de resurrección lo da la teología. Lo mismo que pasó en el Oriente, las herejías apuntan desde muy pronto, aunque en forma esporádica y sin gran continuidad en su vida. Las sectas polídicas preceden a las teológicas. El nacionalimo español parece también

---

(1) *Fisal*, II, 35; III, 171.

(2) *Tabacat*, pág. 851.

reaccionar aquí contra el yugo político del islam, como en Oriente las nacionalidades subyugadas. *Jarichíes* y *fatimíes* representan este movimiento antiárabe, ya en los primeros tiempos del califato de Córdoba. Pero Abderrahman I y su nieto Alháquem castigan con mano dura estos conatos primeros, y la unidad ortodoxa vuelve a reinar en España por mucho tiempo (1).

Realmente puede decirse que la España musulmana fué, durante su larga historia, la tierra más ortodoxa de todas las islámicas, por lo mismo que era la más lejana del centro de la fe. Aunque su cultura literaria y teológica era un fiel trasunto de la oriental, sin embargo, las herejías innúmeras del Oriente no encontraban aquí más que un eco casi imperceptible (2). El clero ortodoxo malequí comprendió quizá instintivamente que la vida política del islam español estribaba en su unidad dogmática, e inspirándose, para conservarla incólume, en un criterio tradicionalista y antifilosófico, consiguió apagar todos los conatos de innovación con la intolerancia más violenta. El Estado, sobre todo en los primeros tiempos, apoyó con su autoridad moral y con medidas represivas esta política del clero ortodoxo (3). Sus más ilustres representantes aconsejaban a los fieles que evitaran el trato y co-

---

(1) En el año 152 de la hég. (769 de J. C.) se sublevó contra Abderrahman I un berberisco que pretendía descender de Alhasán, hijo de Alí. Oriundo de Mequínez, su madre se llamaba Fátima, y por eso él se hacía pasar por *fatimí*. En las fragosidades de la cordillera celtibérica hízose fuerte contra el califa, apoderándose de Santebria. El califa en persona y su general Béder emprendieron varias expediciones para someterlo; pero él tuvo en jaque al poder central, durante diez años, llegando en sus correrías a Medellín, hasta que fué vencido y muerto (Ibn-Adhari, *Al-Bayano*, edic. Dozy, II, 56-7). Quizá sea este mismo fatimí el que menciona Benalcutía como sublevado contra Abderrahman I en las proximidades de Jaén (Cfr. texto árabe de la edición no publicada de la Real Academia de la Historia, pág. 32).—En tiempo de Alháquem I (180-206 heg. = 796-821 J. C.) aparecieron en Algeciras algunos *jarichíes* cuyas doctrinas eran semejantes a las de los orientales. El califa fué en persona contra ellos y, tomando la ciudad, pasó a cuchillo a la mayor parte de sus habitantes, que profesaban aquella herejía (Benalcutía, 49). Sin embargo, la herejía *jarichí* subsistía en España en el siglo v de la hégira (XI de J. C.), pues Abénházam en su *Fisal* (IV, 189, 191) menciona las doctrinas especiales de los *abadíes* de España, rama de los *jarichíes*.

(2) Síntoma de la pobreza de las herejías españolas es el hecho de que Benabderrábihi, historiador español del siglo III († 328/939), en el extenso capítulo de su *Icd alfarid* (edic. Bulac, 1293, I, 190-205) dedicado a las sectas, no dice ni una palabra de herejes españoles. Abenházam en su *Fisal*, la más copiosa fuente para esta materia, les consagra muy contadas páginas y sólo por incidencia.

(3) Cfr. Asín, *La indiferencia religiosa en la España musulmana* («Cultura Española», V, Febrero 1907). Abentumlús de Alcira, discípulo de Averroes, pinta muy al vivo la intolerancia de los malequíes españoles durante toda la historia del islam. Cfr. Asín, *La logique d'Ibn Toumloûs d'Alcira* (Extrait de la «Rev. Tunisienne»), páginas 4-8

municación con los maestros tradicionistas sospechosos de herejía, aunque sus enseñanzas fuesen inofensivas (1); colecciones de *hadices* o tradiciones del Profeta, tan ortodoxas como el *Mósnad* de Benabixeiba (2), o libros tan innocuos como el manual de historia bíblica e islámica de Abencoteiba, *Kitab almaárif*, eran prohibidos (3); las escuelas de derecho canónico distintas de la malequí, oficial en España, eran perseguidas (4); todo razonamiento del dogma, aun para confirmar su verdad, pasaba como herejía (5); en suma, la fórmula más adecuada en que los ortcdoxos malequíes condensaban el criterio de su fe, era la consagración de este agnosticismo brutal: «el Alcorán, la Palabra del Profeta y el no sé» (6). La intolerancia llegaba a extremos inverosímiles: la queja irreverente del pobre enfermo, arrancada por la fuerza del dolor en un momento de impaciencia, caía bajo la dura férula de la ley (7) lo mismo que la chanza o el dicho festivo pronunciado por donaire, sin propósito directo de ofensa o vituperio de la religión (8).

---

(1) Era proverbial entre los alfaquíes españoles esta sentencia de Málic, fundador de su escuela: «No debe aprenderse tradición alguna, de boca de los maestros que sean innovadores» (*Tecmila*, I, pág. 12).

(2) Conocida es la persecución de que fué objeto Baqui Benmajlad por haber introducido en España esa obra, juntamente con otras igualmente ortodoxas. Cfr. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (Zaragoza, 1893), pág. 25.

(3) Cfr. *Biblioth. arabico-hisp.* (edic. Codera y Ribera), IX, pág. 377.

(4) Baqui Benmajlad fué perseguido principalmente porque introdujo el libro de Derecho del Xafeí, fundador de esta escuela jurídica, que era más liberal que la malequí. Cfr. *Alfaradí*, b. 281.

(5) Da la medida de este horror al razonamiento teológico la aversión que sentían los alfaquíes españoles del siglo v de la hégira hacia los libros de lógica que escribió Abenházam. Cfr. *Físal*, II, 95. En general, la lógica fué considerada, no sólo en los primeros siglos, sino hasta época muy tardía, como uno de los estudios vitandos. Cfr. *La logique d'Ibn Toumloûs*, y Said Mortada, *Ithaf*, I, 179.

(6) Tal fórmula, tomada de Málic, consta en la biografía del tradicionista cordobés Táhir el Roainí († 304=917). Cfr. *Adabí*, b. 861.

(7) Harún Benhabib, hermano del célebre alfaquí Abdelmélic del mismo apellido (cfr. Almacari, *Analectes*, I, 463), vióse aquejado por una dolencia, tan grave y molesta, que en un momento de irritabilidad y mal humor provocados por lo agudo del sufrimiento, exclamó: «Lo que yo sufro en esta enfermedad es tanto, que..... aunque matase a Abubéquer y a Omar, no me quedaría satisfecho.» Alguien denunció a la autoridad esta frase, porque en ella se blasfemaba de los dos primeros califas que sucedieron al Profeta. El muftí de Córdoba, Ibrahim Benhosain Benjálid (cfr. *Adabí*, b. 496), opinó que el acusado debía ser condenado a muerte; pero contradijeron tal opinión su hermano Abdelmélic, apoyado por otro muftí y por el cadí de Córdoba. Este último, sin embargo, añadió que la culpa merecía duro castigo y encarcelamiento, a fin de que se arrepintiese. Ocurría esto por el año 200 de la hégira (816 de J. C.), durante el califato de Abderrahman II. Cfr. Cadí Iyad, *Axxefa*, manuscrito 65 colec. Gayangos, f. 329.

(8) El mismo alfaquí Abdelmélic Benhabib, que defendió la pena más benigna en favor de su hermano, se inclinó a la solución rígida en este otro caso: Un sobrino

Y como la ley musulmana es, para esto, de una severidad cruel, la cárcel ó la muerte en cruz era el castigo normal que por entonces se aplicaba en casos tales, que el derecho calificaba de apostasía o de impiedad (1).

Esta intransigencia dura e implacable hubiera podido quizá evitar el contagio, si el islam español hubiese vivido aislado del Oriente; pero la peregrinación a la Meca, obligatoria una vez en la vida a todo muslim, y el anhelo de adquirir en aquellas famosas escuelas orientales la instrucción jurídica, religiosa y filológica, de que carecían en su patria, movía de continuo a los muslimes españoles a abandonar su hogar y a recorrer, como peregrinos de la religión y de la ciencia, los vastos dominios del islam. Y una vez puestos en contacto con aquellas escuelas y aquellos maestros, la curiosidad ingénita, el afán de novedades, la vanidad misma, acabarían por borrar en algunos espíritus escogidos el recuerdo de las ideas de intransigencia que por educación profesaban. Y encariñados con nuevas ideas, regresaban a su patria, trayendo consigo los libros de los maestros que habían oído y comenzaban a divulgarlos entre sus conciudadanos. Ni hay que olvidar la propaganda secreta, pero intensa, que las sectas *batiníes* del Oriente y del Africa realizaban por todo el mundo musulmán. Finalmente, sabios orientales, sobre todo juristas y literatos, afluían a España desde los primeros siglos. A todas estas causas obedeció el eco, siquiera débil, que en nuestra patria tuvieron las herejías *motáziles* y *batiníes* y los sistemas filosóficos del Oriente.

---

de una de las esposas del califa Abderrahman II se permitió en un día de lluvia lanzar públicamente un chiste en que se aludía irrespetuosamente a Dios con el nombre de *zapatero*. Denunciado el hecho, tres alfaquíes declararon que no era reo de muerte, porque la frase había sido pronunciada sin intención blasfematoria, pero que debía ser corregido y castigado. El cadí de Córdoba suscribió esta opinión; pero Abdelmélic Benhabib, que asistía a la vista como consultor, exclamó: «¡Caiga su sangre sobre mi cabeza! Ha sido injuriado el Señor a quien servimos y ¿no saldremos a su defensa? Entonces..... no digamos que somos servidores fieles, sino malos esclavos.» Y prorrumpió en copioso llanto. Con esto, el cadí elevó la causa al califa para que decidiese, y el califa sentenció conforme a la opinión de Abdelmélic, mandando que fuese crucificado el reo a presencia de los alfaquíes que le habían defendido, y además depuso al cadí de su alto cargo, en castigo a su lenidad. Cfr. *Axxefa*, f. 344.

(1) Todas las facilidades que la religión musulmana da para ingresar en su seno se tornan en dificultades para salir. El neófito es admitido sin iniciación alguna ni catequesis previa: basta pronunciar ante testigos la fórmula de la fe: «No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su enviado.» En cambio el apóstata o simplemente el que es juzgado como tal por sus palabras, es reo de pena capital. Esta jurisprudencia no fué meramente teórica; de su aplicación frecuente dan fe los formularios de actas notariales que, redactados para España, se conservan. En todos ellos se consignan fórmulas de acusación de apostasía. Cfr. Benmogueit el toledano, *Kitab aluataic*, manuscrito XLIV bis de la colec. Gayangos, f. 96 r.

3. En la primera mitad del siglo III de la hégira, un médico y literato cordobés, llamado Fárech, recorría las escuelas del Irac estudiando con los más célebres maestros. Enseñaba en Basora a la sazón uno de los más grandes literatos que ha producido el islam: el polígrafo Cháhid (1), príncipe de la prosa árabe, eruditísimo historiador y hábil polemista, filósofo y teólogo a la vez. Discípulo de Annaddam, el célebre fundador de una de las ramas del motazilismo, Cháhid había modificado a su vez el sistema racionalista de su maestro, inspirado en las ideas de los filósofos griegos naturalistas, haciéndolo evolucionar en una dirección más liberal todavía. Multitud de motáziles seguían su nuevo sistema y devoraban el centenar de libros en que Cháhid lo había expuesto. Entre sus obras las había de todo género: puramente literarias o históricas, expositivas y apologéticas de la doctrina motázil, polémicas contra las otras sectas, libros de crítica filosófica, de política, de teología, etc., etc. En todas ellas derrocha una pasmosa erudición; los más heterogéneos elementos religiosos y filosóficos se asocian en sus páginas; todas las ramas de la enciclopedia griega están representadas. Añádase a esto un estilo nítido, brillante y a veces delicadamente irónico, sembrado de donaires, y se comprenderá el efecto enorme que aquellos libros debían producir en la curiosidad ingenua de los lectores españoles. Porque Fárech, el médico cordobés antes nombrado, al regresar a su patria después de haber estudiado con Cháhid, trajo consigo varios de aquellos libros, y los divulgó y explicó a sus conciudadanos; y por la misma fecha introducíalos también en España un literato de Bagdad, llamado Ahmed, espía y misionero secreto, enviado quizá por los *fatimíes*, para propagar entre los españoles las ideas esotéricas de aquella secta (2). El hecho es que desde aquel momento aparecen motáziles en Córdoba, por contagio, sin duda, de los libros de Cháhid. De boca de los dos introductores de estos libros, aprendiólos directamente un noble cordobés, Ahmed el Habibí, que pertenecía a la tribu del Profeta y descendía en línea recta del sexto califa omeya de Oriente, Algualid I. Otros condiscípulos, cuyos nombres se ignoran, contribuyeron a propagar las nuevas ideas.

A la vez surgen en Córdoba pensadores independientes, como el jurista Abdelala, que de sus viajes a Oriente vuelve aficionado al método filosófico, refractario al criterio tradicionalista y contaminado con la herejía motázil, negando la inmortalidad del espíritu y afir-

---

(1) La importancia de este maestro motázil para los orígenes del pensamiento independiente en la España musulmana, reclama una más detenida noticia de su vida, obras e ideas, que puede verse en el *Apéndice 1.°*

(2) La documentación relativa a estos introductores del motazilismo y a los primeros españoles que profesaron esta herejía puede verse agrupada en el *Apéndice 2.°*

mando el libre albedrío contra el fatalismo ortodoxo. El contagio se extiende por el prestigio de Abdelala, que llega a ser nombrado consejero del Tribunal Supremo de Córdoba, a iniciativa del mismo califa Abderrahman II. Otro insigne jurisconsulto malequí, Mohámed Benlobaba, consejero también bajo el califa Abdala, fué discípulo suyo y aparece tachado de algún error motázil de los que profesaba su maestro. Jalil el Gafla, también cordobés, aprende en Bagdad la interpretación alegórica del Alcorán, bajo el magisterio de doctores motáziles, y en Córdoba, a su regreso, escandaliza a los alfaquíes ortodoxos con su exégesis simbólica de los dogmas musulmanes; por eso, tan pronto como muere, una turba de aquéllos penetra tumultuosamente en su casa para hacer auto de fe con los vitandos libros del hereje. Pero la doctrina se perpetúa y propaga, aunque tímidamente, por su discípulo Benasamina, cuya enorme erudición y dotes de verdadero filósofo atraen en su derredor gentes de toda clase a quienes adoctrina en la teoría del libre albedrío. Otros motáziles, finalmente, cuya filiación con los anteriores no es ya tan fácil precisar, mantienen vivas, durante todo el siglo III y principios del IV, las tradiciones de esta herejía, ya pura, ya asociada con el criterio *batiní,* con los estudios filosóficos o con las doctrinas jurídicas distintas de la escuela oficial.

Aunque la ortodoxia no veía con buenos ojos estas innovaciones motáziles, transigía, sin embargo, con ellas más que con otras herejías, como la *batiní,* cuyo nexo con la impiedad era más evidente y cuyos peligros para la vida política del islam español eran gravísimos. Cabalmente por aquellas fechas de la tercera centuria, la violenta insurrección de los *cármatas* en el Oriente amenazaba propagar el error *batiní* por el norte de Africa y se avecinaba a España. Misioneros secretos enviados al Mogreb anunciaban a los inquietos berberiscos la próxima venida de un mahdí o mesías de la familia de Alí, embaucándolos con habilidades y artificios mágicos y sobornándolos con dádivas. A fines de aquel siglo, surge ya organizada políticamente en el norte de Africa la herejía batiní de los fatimíes (1). El contagio era difícil de evitar: en el año 237/851, un maestro español de la región levantina comienza a predicar en público una teología nueva, esotérica, fundada en la interpretación simbólica del Alcorán y garantizada con la pretensión de haber recibido de Dios la misión profética, como Mahoma. Una turba numerosa de prosélitos, reclutados entre la gente vulgar e indocta de la plebe, seguíale con entusiasmo y decisión, practicando los ritos especiales de la religión nueva, entre los cuales el más característico parece que era llevar la barba y el cabello intonsos, y sin cortar las uñas, a título de que al hombre no le es lícito alterar en un ápi-

(1) Blochet, *Le Messianisme,* 69, 70.

ce la obra de Dios. El califa Abderrahman II debió ver que aquel pseudo-profeta era algo más que un simple perturbado, puesto que rápidamente puso término a sus predicaciones crucificándolo (1). La ejemplaridad de tan duro castigo hizo más cautos a sus prosélitos y a los contados *batiníes* que en fechas posteriores aparecen; todos ellos se limitaron a profesar aisladamente y en secreto sus doctrinas, huyendo de formar escuela y procurando ahuyentar toda sospecha con una vida de devoción y ascetismo (2), o embaucando a las gentes sencillas con artes mágicas y sortilegios (3).

---

(1) Ibn Adharí (II, 92), que nos ha conservado este interesante caso, quizá el único, de escuela *batiní* anterior a la de Abenmasarra, trae algunos pormenores de la ejecución del pseudo-profeta, cuyo nombre omite. Dice que Yahya Benjálid, enviado por el califa para llevar a cabo la ejecución, hízolo venir a su presencia. El acusado, sin intimidarse, comenzó a exhortar al mismo Yahya a que adoptase su religión. Los alfaquíes, consultados por Yahya, opinaron que se le debía invitar a retractarse, y caso de rehusar, debía ser crucificado; pero el acusado respondió: «¿Cómo he de arrepentirme de lo que es la verdad pura y ortodoxa?» Cuando estuvo ya puesto sobre la cruz, exclamó: «¿Y mataréis a un hombre que confiesa: «Alá es mi señor?» —Para filiar su doctrina dentro de las sectas de los *batiníes,* faltan pormenores. El rito de llevar intonso el pelo y sin cortar las uñas, parece supervivencia de los misterios pitagóricos. Cfr. Ritter, IV, 403, a propósito de Apolonio. Ni esta sospecha contradiría a nuestra negación de nexo entre el islam español y las tradiciones indígenas, pues que sólo nos referíamos entonces a las ideas filosóficas y teológicas de positiva tradición cristiano-visigótica; no podíamos negar las supervivencias inconscientes de las religiones, ritos y supersticiones populares, que se heredan y perpetuan, a través de los siglos y las civilizaciones, entre el vulgo iletrado. Como tampoco podíamos negar la fuerza incontrastable de la herencia en los métodos, puramente empíricos, de la medicina e higiene doméstica y popular, sin fundamentos científicos. Más adelante consignaremos el nexo entre esta medicina indígena, lindante con la superstición, y la verdaderamente científica, de tradición griega y copiada de Oriente.

(2) Dos son los principales batiníes posteriores. Abuabdala Mohámed, hijo de Asbag, natural de Ecija, estudió en Córdoba con Benlobaba y luego en Meca; era muy erudito en las diversas ramas de la ciencia, pero especialmente en matemáticas; en teología profesaba las opiniones de la escuela *batiní*, que había aprendido en Meca con el maestro Abusaíd Benalarabí. A su regreso, se entregó a la vida devota y al ascetismo, muriendo el 327/939 (cfr. *Alfaradí*, b. 1223).—Mohámed Benfátah, de Guadalajara, estudió también en Meca con el mismo maestro batiní, cuyo libro *De la pureza de intención y de la ciencia esotérica* parece que compiló. Entre sus poesías ascéticas, hízose vulgar una que comienza así: «¡Oh alma mía! ¡Ay del día en que serás conducida al campo de los muertos! ¡Ay de la noche en que serás expulsada de este mundo!» (Cfr. *Alfaradí*, b. 1296).

(3) Uno de éstos fué Moslema Benalcásim, de Córdoba, que, antes del 320/932, recorrió en larga peregrinación las escuelas todas del Oriente, estudiando en Egipto, Meca, Bagdad, Siria y el Yemen toda clase de doctrinas, especialmente las esotéricas, que aprendió con los mismos maestros que los dos anteriores *batiníes*, en Meca. A su regreso a España, entregóse a la enseñanza con verdadero empeño, a pesar de haber perdido la vista. Algunos le tachaban de farsante, por razón, sin duda, de sus pretensiones de mago y encantador; murió en Córdoba a los sesenta años de edad, el 353/964. Cfr. *Alfaradí*, b. 1421.

4. El régimen de intolerancia, el ambiente de delación que se respiraba (1), tenía que ahogar en germen todo conato de pensamiento libre o extra-religioso: nadie estaba exento del peligro de excomunión, sino consagrándose de modo exclusivo a la repetición mecánica de las fórmulas jurídicas y dogmáticas del clero oficial.

Las ciencias matemáticas y astronómicas arrastraban vida lánguida, ocultándose vergonzosamente tras el velo ortodoxo del derecho canónico y de la liturgia: sólo se transigía con las matemáticas, en la medida mezquina en que sus cálculos, empíricos y casuistas, eran indispensables para la complicada legislación de la división de herencias; ni era lícita la astronomía, sino en cuanto sus observaciones y leyes bastasen para fijar el cómputo del calendario musulmán, facilitando así el estricto cumplimiento de las ceremonias y preceptos del culto.

Por eso Sáid, al investigar los orígenes de estos estudios científicos en España, tiene que confesar que hasta la mitad del siglo IV de la hégira, cuando la política liberal y culta de Alháquem II se inicia, no se encuentran escuelas, núcleos de cultivadores de aquellas ciencias; sólo aparecen individuos aislados que, retrayéndose del público y sin constituír grupo, ocultan como cosa vitanda sus aficiones (2). Y esta observación de Sáid la confirman plenamente los documentos que sólo registran en aquel período cuatro o cinco nombres de matemáticos o astrónomos, en los califatos anteriores a Alháquem II, y especialmente en el de su padre Abderrahman III (3).

---

(1) Sabido es que la delación del pecador público y del impío es, en la religión musulmana, un precepto que obliga a todo hombre, aun al simple fiel que no está constituído en autoridad. La inquisición, por tanto, es en el islam una institución popular, que funciona constantemente, subordinada a los tribunales ordinarios para la resolución de la causa, pero independiente de ellos para las funciones de pesquisa y delación.

(2) Cfr. Sáid, *Tabacat alómam* («Machriq», Nov. 1911, pág. 853). El historiador Soyutí, oriental y posterior a Sáid, pretende en su *Historia de los califas*, pág. 539, que los orígenes de los estudios filosóficos en España se debieron a la protección de Abderrahman II (primera mitad del siglo III), que fué, como Almamún en Oriente, gran entusiasta de las ciencias; pero los documentos desmienten, con su silencio, tal pretensión.

(3) He aquí un índice sumario de ellos:

1.° Cásim, hijo de Mohámed, de Sevilla; gramático, lexicólogo, poeta, historiador y astrónomo; murió en su patria en los fines del siglo III o principios del IV (*Alfaradí*, b. 1065).

2.° Abugálib Habab Benibada, de Córdoba; muy entendido en el cálculo para la división de herencias, escribió varias obras de este tema; pero su cultura matemática, limitada a ese aspecto jurídico, la había adquirido de otro maestro cordobés que en Oriente la aprendió; murió en la misma época que el anterior (*Alfaradí* b. 331; Sáid, *loc. cit.*).

3.° Abuayub Abdelgáfir, célebre geómetra y autor de un libro de cálculo para la

Lo mismo ocurrió con la medicina. Hasta el califato de Mohámed (mitad del siglo III), los médicos no merecían, según Sáid (1), este nombre; eran simplemente curanderos empíricos que aplicaban rutinariamente las recetas compiladas en centones bajo la rúbrica de cada enfermedad y siguiendo para ello, como era natural e inevitable, las tradiciones indígenas perpetuadas entre el pueblo, sin interrupción, por exigencias ineludibles de la vida (2). Pero la medicina científica, estudiada por principios, practicada conforme a las tradiciones helénicas, inspirada directamente en los libros de Hipócrates y Galeno, tal como en el Oriente se entendía y practicaba, no comenzó a tener su cultivo en España hasta el citado siglo III, y esto por iniciativa espontánea (3) de un médico cordobés, Ahmed Benayás, que, en tiempo del califa Mohámed, se aplicó al estudio de los fundamentos científicos de la terapéutica, y por influjo de los nuevos métodos que un célebre y experto médico oriental, Yunus el Harraní, introdujo en España por aque-

división de herencias, fué maestro del famoso astrónomo y matemático Moslema el madrileño; vivió en Córdoba a fines del siglo III (*Abenpascual*, b. 816; Sáid, *loc. cit.*).

4.º Abuobaida Móslem, de Valencia, apodado *El de la orientación* («Sáhib alquibla») porque en la oración se orientaba hacia el levante astronómico y no hacia la Meca; fué, además de jurista, astrónomo insigne, formado en las escuelas de Oriente que visitó en 259/872, donde parece que se contagió también con las doctrinas *batiníes;* uno de sus maestros orientales, Yunus, hijo de Abdala, en El Cairo, enseñaba que el Mahdí que ha de venir al fin de los tiempos será Jesucristo. A su regreso a España, enseñó hasta su muerte en 304/916 o en 295/907 (*Adabí*, b. 1371; Sáid, *loc. cit.*, 853).

5.º Mohámed, hijo de Ismail, cordobés, conocido con el sobrenombre de *El Sabio* («Alhakim»), no sólo por su especial erudición en matemáticas y en lógica, sino porque nadie le aventajaba en la sagacidad y penetración sutil de su entendimiento para descubrir verdades nuevas; era además gramático, poeta y maestro de literatura en una de las mezquitas cordobesas. El califa Alháquem II fué discípulo suyo. Murió el 331/942, a los ochenta de edad (*Alfaradí*, b. 1230; *Tecmila*, b. 327; Sáid, *loc. cit.*, pág. 854).

(1) *Tabacat alómam* («Machriq», Dic. 1911, pág. 927).

(2) Sáid, *loc. cit.,* nos ha conservado el nombre del centón o compilación de recetas que estaba en uso en aquellos primeros tiempos: الابرشيم que es, sin duda, la voz greco-latina *Praxim,* aunque Sáid la traduce por الجامع والمجموع: *La Suma* y *el Resumen.*

(3) Decimos «espontánea», porque no cabe atribuír el origen de estos estudios de medicina científica a la influencia de la tradición indígena, ya que el mismo Sáid que nos da estas noticias dice, líneas antes, según hemos visto, cuán rutinaria y empírica era aquella tradición, y luego, al citar al cristiano Isaac, médico del califa Abdala, insiste en que sus conocimientos eran los de un experto cirujano: es más, un hijo de éste, llamado Yahya, que se hizo musulmán y siguió la profesión de su padre, siendo médico y ministro de Abderrahman III, ya se inspiró, para escribir su *Compendio de medicina,* en los métodos orientales y científicos de la medicina griega.—Contemporáneo de éste fué un célebre médico, poeta y astrónomo de Córdoba, llamado Sáid, sobrino del conocido literato Benabderrábihi.

lla misma época. De esos gérmenes orientales, fomentados por Abderrahman III y Alháquem II, es, pues, de donde nace, pero mucho más tarde, la brillante escuela médica de los Avenzoar y Averroes.

Si estas ciencias aplicadas, matemática, astronomía y medicina, tuvieron en los primeros siglos tan pobre vida, a pesar de su utilidad práctica, ya se puede sospechar qué suerte cabría a las otras ramas especulativas de la enciclopedia griega, como la física y metafísica. Claro es que los sabios españoles que de propósito cultivaron aquéllas no podían menos de saludar éstas, aunque fuese muy someramente, si se tiene en cuenta que la especialización científica no fué en la Edad Media la norma corriente y que todo médico era filósofo, como todo filósofo tenía su preparación matemática, por el nexo orgánico que unía a todas las disciplinas de la ciencia griega. Y así como vimos introducir en España las doctrinas racionalistas de los motáziles a aquel médico cordobés llamado Fárech, no será aventurado suponer que alguno de los médicos, astrónomos o matemáticos de estos primeros siglos, aportase a nuestra patria las obras de los metafísicos de Oriente. Sin embargo, ni las fuentes españolas ni las orientales consignan de modo concreto quiénes ni cuándo realizaron tal introducción. Sólo algún hecho posterior confirma la sospecha; porque en el siglo v vemos filósofos españoles profesar todavía las doctrinas metafísicas del médico persa Arrazí, y Abenházam, al refutarlas en su *Físal,* asegura que de las obras de este autor aprendiéronlas aquellos filósofos con quienes discute (1). Pero, fuera de éste, ningún otro metafísico oriental, ni siquiera Alkindí, consta como maestro e iniciador de estos estudios en los primeros siglos.

La filosofía, por consiguiente, entró, no a cara descubierta, sino en

---

(1) Es fácil que tales obras fuesen introducidas por un comerciante de Jaén, llamado Mohámed Benmóflit, que en uno de sus viajes a Oriente conoció y trató al médico Arrazí, el año 307/919. Ni es inverosímil que un comerciante se interesase por tales libros, porque cabalmente consta la anterior noticia por testimonio del califa Alháquem II, gran bibliófilo, que no la habría consignado si el tal comerciante no hubiese hecho otra cosa que ver a Arrazí, sin traer a Córdoba algunos libros, única razón por la cual interesaría al califa aquella noticia (cfr. *Benalabar,* b. 320).—Que estos libros crearon en España cierta tradición de la metafísica de Ar azí, consta por Abenházam que la discutió y refutó en polémicas orales con varios partidarios de aquélla, y después en su *Físal* (I, 3, 24) y en un libro especial. El mismo consigna allí los nombres de tres de aquellos filósofos, uno de los cuales era médico y otro secretario de gobierno; pero añade que era la metafísica predominante entre los librepensadores españoles de su tiempo (siglo v), que defendían la eternidad del mundo; y hasta apunta (*Físal,* I, 65-69) la idea de que a ellos se debe la teoría poligenista y preadamita, ideada como recurso confirmatorio de la eternidad del mundo. Ahora bien: esta teoría era de origen *batini*, como consta en el *Farc*, 280; por donde se ve el parentesco estrecho que la filosofía de Arrazí tenía con los sistemas *batinies.*

compañía de las ciencias aplicadas u oculta bajo el disfraz de las herejías *motáziles* y *batiníes*, así como, a su vez, estas doctrinas vitandas procuraron esquivar la persecución oficial, según dijimos, con apariencias de religiosidad y ascetismo.

5. Era, en efecto, la vida devota y eremítica el más hábil y adecuado medio para que los maestros deslizasen entre sus discípulos toda clase de doctrinas, so capa de instrucción ascética, favorecidos por la interpretación alegórica del credo ortodoxo, a cuya letra podían así acomodar simbólicamente las ideas heterodoxas del esoterismo oriental; cabía además el proselitismo sin que provocase sospechas, porque los ascetas y eremitas gozaban desde los primeros tiempos un prestigio y veneración extraordinarios, no sólo entre la masa del pueblo, sino entre el clero y las autoridades políticas. Porque es de advertir que paralela y simultánea del ascetismo musulmán que vimos aparecer en Oriente, surge también en España, a raíz de la conquista, una turba de austeros devotos, imitadores de las privaciones y penitencias del monacato cristiano oriental, cuyos ejemplos veían además reproducidos, y bien de cerca, en los monasterios mozárabes de Andalucía (1).

Aunque no demos entero crédito a las historias piadosas, forjadas en época tardía, que nos pintan a los soldados invasores como verdaderos ascetas que consagraban a la oración y a la vigilia las noches que les dejaba libres el continuo batallar, es seguro que desde los albores del siglo II de la hégira hubo eremitas austerísimos, no sólo en la corte cordobesa y en el mediodía de la península, sino hasta en los más apartados confines del imperio (Zaragoza y Huesca). Las prácticas a que se consagraban eran la mortificación corporal y la pobreza voluntaria: unos se privaban del sueño para leer por entero el Alcorán durante la noche; otros pasaban el día sin probar bocado, para romper el ayuno al anochecer; otros se desayunaban, durante el ramadán, una vez cada siete días; no faltaban quienes se negasen a usar de medicinas en sus enfermedades; no eran infrecuentes casos estupendos de perfecta castidad y de virginidad perpetua, conservada desde la infancia hasta edad avanzadísima; jóvenes de familia opulenta distribuían su patrimonio entre los pobres, para consagrarse a la vida peregrinante; otros gastaban sus caudales en la redención de los musulmanes cautivos; algunos, en fin, abandonaban su familia y hogar, para vivir aislados en la soledad o para defender contra los cristianos las fronteras, soportando las mortificaciones ascéticas, a la vez que los peligros de la guerra.

Durante el siglo II predomina el ascetismo práctico, personal, aten-

---

(1) La documentación relativa a los primeros ascetas musulmanes españoles puede verse agrupada en el *Apéndice 3.º*

to a la propia perfección más que a la educación ascética de los prójimos; aquellos primeros eremitas no son comunicativos, no buscan prosélitos; su carácter huraño llega hasta hacerlos irrespetuosos contra las autoridades de la iglesia oficial; y en armonía con esta nota de retraído aislamiento, son también refractarios a los estudios especulativos de la mística musulmana.

Pero poco a poco la veneración y respeto de que el pueblo los rodea tórnalos más comunicativos y afables: catequizan a los que se les acercan; predican y enseñan; escogen sus discípulos predilectos, y comienza ya a dibujarse la vida cenobítica con análogos rasgos a los que ofrece en Oriente; por eso también los ascetas del siglo III son ya hombres cultos en las varias ramas de la ciencia musulmana.

Una doctrina ascética, reflejo fiel de la oriental, como ésta lo era de la cristiana, va organizándose penosamente entre ellos; inspirándose en el Alcorán, pero más aún en las tradiciones bíblicas y evangélicas y en los ejemplos de virtud y ascetismo de los solitarios cristianos del Oriente, los ascetas españoles predican el desprecio del mundo, el temor de Dios y la esperanza en su misericordia; recomiendan la meditación de la muerte; ponderan la necesidad de la penitencia, el mérito de las lágrimas de contrición y el daño moral de la risa frívola; aconsejan huír de la vida cortesana, mortificar el apetito de los honores mundanos, resignarse alegremente a soportar las pruebas a que Dios somete a las almas, y ocultar a nuestros prójimos las desgracias con que Dios nos aflige; invitan a los hombres a refugiarse en la soledad contra los peligros del mundo; ponen de relieve la estúpida necedad del que atesora riquezas para sus herederos, y cifran la suma de la perfección sobrenatural en la conformidad plena del alma con la voluntad de Dios y en vencer las tentaciones de vanidad espiritual (1).

Claro es que no siempre estuvieron tales doctrinas en armonía con la realidad de los hechos. El abusar del prestigio social es achaque inevitable en las instituciones humanas; por eso, al lado de los ascetas sinceros, aparecen otros falsos y solapados que, simulando piedad y de-

---

(1) Este índice de los temas de la ascética primitiva del islam español, no está tomado de ningún libro devoto, ni siquiera teológico, sino del tratado de educación literaria de Benabderrábihi (*Icd alfarid*, edic. cit.), que era el texto más leído entre la sociedad culta (literatos, políticos, hombres de mundo) en Córdoba y en toda España; pero a pesar de su carácter profano, a él llegó con tal intensidad el influjo del ambiente social de ascetismo que en el siglo III se respiraba, que su autor hubo de consagrar todo un libro o capítulo (el titulado *La esmeralda*, I, 275-324) a tratar del ascetismo y de las exhortaciones espirituales. La influencia evangélica se advierte en los muchos textos, más de doce, que cita atribuídos a Jesús, así como en varios ejemplos que consigna tomados de los Beni Israel, nombre bajo el cual a menudo se ocultan los solitarios o ermitaños de la Tebaida.

voción, aprovechan aquel prestigio para inmiscuirse en la vida política, conspirando en favor de los varios partidos que durante el califato de Abdala tuvieron en jaque la hegemonía del poder central (1).

Tal era, torpemente bosquejado, el ambiente de las ideas que se respiraba en la España musulmana en el siglo III de la hégira, durante el cual se desarrolla la vida de Abenmasarra. Los elementos que en aquel ambiente hemos descubierto por el análisis—herejía motázil, doctrinas batiníes o esotéricas, sistemas metafísicos de filiación griega, ascetismo o monacato—van a aparecer ahora sintetizados en la persona y en el sistema de este audaz pensador cordobés.

III

VIDA DE ABENMASARRA

1. El fenómeno de asimilación de la cultura oriental, que entre los musulmanes españoles se realizaba, no quebranta la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico. Si los pensadores independientes iban a buscar, fuera de la patria, satisfacción a los anhelos ideales de su espíritu, era cabalmente porque en este espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno. La intensa huella neoplatónica de la teología cristiana, las tradiciones neopitagóricas y gnósticas del priscilianismo, habían echado hondas raíces en las almas. Y esta psicología étnica, conservada tras el umbral de la conciencia, es la que sobrevive y la que reanuda la vida del pensamiento español con los mismos caracteres de misticismo y de austeridad, en lo emocional, y de panteísmo naturalista, en lo especulativo (2).

(1) Véase más adelante, en la biografía de Abenmasarra.

(2) Aunque la influencia predominante en la psicología étnica de la masa sería la cristiana, no son de despreciar ni la tradición priscilianista, que perduró dos siglos enteros, del IV al VI de J. C., ni la neopitagórica de Moderato de Gades, que, junto con la senequista, pueden explicar esa tendencia al idealismo místico y a la moral austera, como características de la raza. Con el gnosticismo maniqueo de Marco y Prisciliano son tan notables las analogías que presenta el sufismo de los

Síntoma de esta herencia psicológica es la raza de algunos de aquellos pensadores independientes, unidos con el parentesco legal de la clientela a familias árabes o berberiscas, pero en cuyas venas circulaba sangre española, como ocurre con el linaje del filósofo Abenmasarra, el más célebre entre los más antiguos de aquellos pensadores. De su padre Abdala aseguran sus biógrafos que era cliente de un berberisco de Fez o de uno de Jaén; y aunque los discípulos del filósofo quisieran ennoblecer luego su alcurnia enlazándola con la familia real de los omeyas mediante el mismo vínculo de la clientela, este vínculo, que todos reconocen, denuncia que sus ascendientes, lejos de ser de raza árabe, pertenecieron a una familia de la raza vencida que, al islamizarse, obtendría de sus vencedores el privilegio del patronato. Los caracteres físicos de su padre Abdala confirman, por lo demás, esta sospecha, pues por el color rubio de su pelo y el rojo vivo de su tez, pudo pasar a los ojos de los habitantes de Basora como siciliano, normando o de raza del norte, expuesto a ser vendido como esclavo (1).

En la misteriosa alquimia que rige la formación de un espíritu entran por mucho, al lado de estas leyes de la herencia psicológica, la educación difusa, pero continua, que da el ambiente científico de la sociedad en que se vive, y sobre todo la influencia más directa de la vida doméstica. Por eso nos interesa fijar la atención en los pocos datos que conocemos de la familia de Abenmasarra. Su padre Abdala abandonó su patria, Córdoba, en la adolescencia, para visitar el Oriente, acompañando a su hermano mayor, Ibrahim, que era comerciante. Ocurría esto por los años 240 de la hégira (854 de J. C.), durante el califato de Mohámed. Era Basora, por aquellas fechas, uno de los focos literarios más espléndidos del mundo musulmán, y a las escuelas de sus famosos maestros acudían, según vimos, los españoles para formarse en las disciplinas filológicas y literarias. El joven Abdala, como tantos otros, contaminóse en ellas con el virus racionalista del motazilismo, y al regre-

---

masarríes, que podría tomarse a éstos como continuadores de los priscilianistas, de no constar positivamente el origen oriental de sus doctrinas. Sabido es que en la herejía de Prisciliano se habla de una materia primera universal, coeterna con Dios, se atribuye al alma un origen divino, se explica su unión con el cuerpo como castigo de un pecado, y su redención y retorno a la patria como efecto de la predicación de los profetas que enseñan a las almas una doctrina ascética con la cual se purifican; finalmente se da a la letra de las Sagradas Escrituras una exégesis alegórica. Cfr. Menéndez y Pelayo, *Hist. de los heterodoxos españoles*, 1, 98.

(1) *Alfaradí*, b. 650. Cfr. Ms. 100[10] de la Biblioteca de la «Junta para ampliación de estudios», que es un solo folio suelto, de la obra de Alfaradí, en que se contiene la misma biografía del padre de Abenmasarra. Con él he podido fijar la lectura de la página 180, lín. 12 de la edic. Codera, así: يا صقلبى اياك ان يبيعك اهل البصرة; y corregir en la lín. 14 la palabra اشغر en اشقر.—El hecho de que los clientes no son de raza árabe está afirmado taxativamente por Cháhid en su *Kitab alhayaguán*, I, 3.

sar a Córdoba, la amistad estrecha que trabó con Jalil el Gafla acabó de corromper la ortodoxia de su fe (1); pero la ejemplar severidad con que los alfaquíes cordobeses persiguieron la heterodoxia de su amigo, aun después de muerto, hizo más cauto a Abdala para ocultar sus doctrinas; por eso, ni uno solo de los discípulos españoles que escucharon sus enseñanzas aparece tachado del error motázil; es que guardaba para el sagrado de su conciencia el secreto de aquellas ideas, que sólo en la intimidad de la familia se atrevería a profesar (2).

Muy pronto pudo, sin temor a delaciones, depositar en alguien el fruto de sus estudios teológicos: en el año 269/883 nacíale su hijo Mohámed (3), cuyas dotes de inteligencia penetrante y clara y de imaginación viva y fertilísima haríanle apto, desde su infancia, para tales disciplinas. Y añadiendo a la enseñanza la educación ascética, Abdala conseguiría pronto copiar en su hijo Mohámed los rasgos más salientes de su propio espíritu, enamorado de la especulación teológica, a la vez que de la oración y demás ejercicios de la vida devota.

Apenas llegado el joven Mohámed a su mayor edad, y cuando todavía otros maestros podían torcer, con sus sugestiones, la dirección impresa por la educación paterna, vióse Abenmasarra privado de la compañía de su padre que, agobiado de deudas, hubo de expatriarse voluntariamente para pasar en otros países, donde su ruina económica era ignorada, los últimos años de su vida. En manos de su hijo depositó, al marchar, todos sus libros para que con ellos completase su ilustración; y en la Meca, adonde se acogió, encontró la muerte en el año 286/899.

2. Tenía entonces Abenmasarra diez y siete años. Sus biógrafos no nos informan acerca de este período de su vida, el más fecundo, sin duda, para la gestación de su sistema (4). De improviso nos lo presentan, en los últimos años del califato de Abdala, antes del 300 de la hegira (912 de J. C.), rodeado ya de algunos discípulos, viviendo retirado con los más íntimos en una ermita de su propiedad, asentada en las

---

(1) Cfr. *Alfaradí*, pág. 180, lín. 6 infra y léase القدرى por القدوى. Sobre Jalil el Gafla, cfr. *Apéndice 2.°*, núm. 4.

(2) Las biografías de los discípulos del padre de Abenmasarra son las señaladas en *Alfaradí* con los núms. 895, 1216, 1068 y 306.

(3) La fecha exacta, dada por *Alfaradí*, b. 1202, es: en el primer tercio de la noche de una feria tercera (martes) del 7 del mes de *xagual* del año 269. Corresponde al 19 de Abril del 883.

(4) *Alfaradí*, b. 1202; *Adabí*, b. 163; Abenjacán, *Mátmah* (edic. Constantinopla, 1302 hég.), pág. 58; *Almacarí*, edic. Leyden, II, 376. De estos biógrafos, Alfaradí es el más antiguo, pues vivió en el siglo IV de la hégira, o sea en el que murió Abenmasarra.—Tan sólo se citan, entre sus maestros españoles, dos, sin contar su padre: Mohámed Benguadah y Aljoxaní, ambos ortodoxos jurisconsultos malequíes.

estribaciones de la Sierra de Córdoba (1). Allí, lejos del estruendo de la grande urbe, adoctrinaba a los iniciados en el secreto de su método esotérico. La rigurosa disciplina del arcano, fielmente observada, impedía que trascendiesen al profano vulgo las doctrinas profesadas en aquel íntimo cenáculo. La piedad, el ascetismo austero, las virtudes morales de maestro y discípulos, era todo lo que al exterior se revelaba. Pero no tardó en deslizarse también entre el pueblo alguna vaga sospecha de lo que bajo aquellas apariencias de religiosidad y ortodoxia se escondía: decíase que Abenmasarra les enseñaba la herejía motázil que atribuye a la libertad humana la causalidad eficiente de todos sus actos; el vulgo iletrado, menos ducho en estas sutilezas filosóficas, escandalizábase al oír que para Abenmasarra no tenían realidad alguna los castigos del infierno; las gentes más cultas aseguraban que Abenmasarra no hacía otra cosa que enseñar a sus discípulos la filosofía panteísta y casi atea de un antiguo sabio de la Grecia, de Empédocles (2). El rumor se iba acentuando y no tardaría en formularse la denuncia legal de ateísmo, cuyas consecuencias podían ser gravísimas para la naciente escuela.

3. Porque es de notar que la situación política del califato cordobés era, por aquellos años, tan crítica, que toda previsión en las autoridades era poca contra los enemigos, ya francos, ya encubiertos, que desde los más opuestos campos conspiraban contra el poder central.

El califa Abdala veía con pena disolverse entre sus manos la unidad del imperio y con ella la hegemonía del islam. Aparte de los señores árabes y berberiscos semi-independientes en las provincias, tres jefes españoles, de raza indígena, de familias renegadas, los Beni Casi en Aragón, Benmeruán el Gallego en Extremadura y, sobre todo, Abenhafsún en la serranía de Ronda, pugnaban por emanciparse de la autoridad político-religiosa de los califas cordobeses. El nacionalismo indígena, adormecido durante dos siglos, parecía despertar. Aquellos jefes españoles eran musulmanes por conveniencia circunstancial de la política. Momentos hubo en que Benmeruán el Gallego, aliado con Alfonso III de León, pareció más cristiano que musulmán. Y Abenhafsún, aliado con las dinastías xiíes del norte de Africa o declarándose cristiano abiertamente, bien a las claras denunciaba sus odios a la raza y a la religión de los conquistadores (3).

---

(1) Este pormenor topográfico, al que Abenmasarra debe el sobrenombre de *El Chabalí* (الجبلى) o *El Serrano*, consta también por las biografías de algunos de sus discípulos (*Tecmila*, b. 339 y 113).

(2) Cfr. Sáid, *Tabacat alómam* («Machriq», Sep. 1911), pág. 666.—Ibn al-Qifti's, *Taríh al-Hukamá* (edic. Müller-Lippert); pág. 16.-Ms. 1488 de la Bibliot. de Leyden, f. 13 r.

(3) Dozy, *Hist. des musulmans d'Espagne*, II, caps. XIV y XVI. Cfr. Codera, *Los Benimeruán en Mérida y Badajoz* (Zaragoza, 1904).

En aquella enconada lucha del elemento indígena y semi cristiano contra el islam, el califa Abdala llegó a sospechar con motivo si los ascetas y místicos musulmanes, siempre propensos a la rebeldía contra las autoridades de la iglesia oficial, no harían causa común con los insurrectos. El poderoso influjo que sobre la plebe, siempre levantisca, tenían los austeros eremitas, justificaba aquellos temores (1). El momento más crítico de aquella épica contienda fué aquel en que el partido español de Andalucía, capitaneado por Abenhafsún, estuvo a punto de aliarse con el del norte, representado por los Beni Casi de Aragón. Si la proyectada unión de sus ejércitos en tierras de Jaén se hubiese realizado, quizá la vida del islam español habría entrado en descomposición rapidísima (2). Pues bien: todos los trabajos subterráneos para negociar aquella alianza fueron hábilmente llevados a cabo por un asceta musulmán, Abualí Asarrach, que, vestido con tosco sayal de lana, calzado con abarcas de esparto y montado en humilde asno, cruzaba en todas direcciones el país, predicando a los musulmanes la guerra santa contra el califa legítimo y aunando las voluntades de los jefes del partido español (3).

4. No eran, por consiguiente, aquellos los momentos más favorables para que Abenmasarra esperase tolerancia de sus jueces, si la temida delación de sus herejías se realizaba: a la inflexible intransigencia del derecho canónico uniríanse las legítimas suspicacias del poder público; porque ¿acaso no era verosímil que bajo el disfraz de sus teorías filosóficas pretendiese ingertar en el islam las ideas cristianas indígenas para cooperar así al resurgimiento del nacionalismo español, del mismo

---

(1) Un síntoma de esta suspicacia del califa Abdala nos ha conservado Aljoxaní en su *Historia de los cadíes de Córdoba* (manuscrito de la Bodleyana de Oxford, folio 60), donde pone de relieve cuánto le preocupaba que el cadí supremo Annadir Benselma tuviese íntima amistad con un asceta cordobés, llamado Assayyad.

(2) Dozy, *Hist. des musulm. d'Espagne*, II, 318.

(3) Esta intervención secreta del asceta Asarrach en la alianza de los Beni Casi y Abenhafsún contra Abdala, nos ha sido conservada por Abenhayán en su *Moctabis* (manuscrito de la Bodleyana de Oxford, folio 95 r.º): وكان من الغريب ان الذى سعى فى تاليف كلمتهما ومشى بينهما رجلا [sic] من شرار الخلق تشتهر معرفته بابى على السراج ويدعى الزاهد كان متكررا لجهات الثغر محيلا بالجهاد وهو خبيث الطوية سيى النية مستحق بالحرابة على اهل القبلة ابكل الله له ما سعى اليه من تشبيب الفتنة Tres años más tarde, en 288/901, el mismo asceta Asarrach seduce a un noble cordobés de la tribu de Coraix y descendiente de Hixem I, para que se subleve contra Abdala (Ibid., folio 99 r.º): وكان خروجه على يدى المعروف بابى على السراج ذاك الخبيث المرامى بالزهد الساعى بالفتنة الذى قدمنا ذكره وارتسامه بالرباط لتكرره فى الثغور وترغيبه فى الجهاد اختار هذا القرشى لناموسه وعاقده على القيام بدعوته والاكتناف لدولته فاعطاه القرشى من ذلك ما ساله وتدبر برايه وخرج معه الخ. La descripción de su hábito de asceta está en el folio 102 r.º: رجل عليه ثياب صوف راكب حمارا فى رجليه نعلان من حلفا.

modo que lo habían hecho los batiníes en Africa y en Oriente? De todos modos, llegase o no la delación a realizarse, el peligro debió ser inminente, puesto que Abenmasarra, sin esperar eventualidades futuras, salió de Córdoba huyendo, si bien pretextó, para no agudizar las sospechas, el motivo religioso de la peregrinación a la Meca.

Si el proceso canónico contra su ortodoxia no fué incoado, el juicio popular, sin embargo, le señalaba ya como hereje. A este resultado contribuyó no poco la campaña iniciada en tal sentido por un alfaquí celoso y doctísimo de Córdoba, oriundo de Jaén, llamado Ahmed Benjálid y conocido por el apodo de *Alhabbab* («El vendedor de semillas»). Jurisconsulto respetado, maestro de tradiciones, discípulo de los más grandes doctores del Oriente y, además de todo esto, autor de muchas obras teológicas y ascéticas, gozaba en Córdoba de un predicamento no menor que el de Abenmasarra en la doctrina, y superior al suyo en la ortodoxia. Por eso, el opúsculo que escribió en refutación de los errores dogmáticos de Abenmasarra decidiría a éste a expatriarse, antes de que la atmósfera hostil se hiciese más densa (1).

No le abandonaron en aquella fuga sus predilectos discípulos. Mohámed, hijo del Medinés, y el joven Benasaical, los dos que con más asiduidad habían escuchado sus lecciones, abandonaron también su patria para acompañar al maestro y correr su suerte (2). Los pormenores del viaje no nos han sido conservados por los biógrafos; sólo algunas indicaciones constan que nos sugieren cuánta era la afición del joven teólogo a las discusiones filosóficas. En las etapas de su penoso y prolongado viaje a lo largo de la costa africana, Abenmasarra descansaba de sus fatigas visitando las escuelas más célebres de derecho y teología que encontraba a su paso. En Cairuán, foco el más brillante de la jurisprudencia malequí, cuya luz había guiado los pasos de los alfaquíes españoles, el doctor Ahmed Bennásar, continuador de Sahnún en la dirección de la escuela, daba por entonces cursos de controversia jurídica que eran muy frecuentados. Abenmasarra, cuyo renombre no había aún logrado traspasar las fronteras de su patria, asistió a ellos como un simple discípulo, e interpelado por el maestro, dió a entender con la actitud serena y noble de su cortesía y con la elo-

---

(1) *Alfaradí*, b. 1202; *Adabí*, b. 396. y Abenfarhún, *Dibach*, página 47. Alhabbab nació el 246/860 y murió el 322/934. Además del opúsculo contra Abenmasarra (del cual sólo sabemos que sería brevísimo, pues Alfaradí lo apellida «Página»: صحيفة) escribió una Compilación (*Mósnad*) de tradiciones de Málic Benanas y varios tratados sobre la utilidad espiritual de la ablución y oración, de las jaculatorias y del temor de Dios, un *Libro de la fe* y un *Libro de ejemplos edificantes de los profetas*.

(2) *Tecmila*, b. 339 y 326; *Almacarí*, I, 560. De ambos discípulos se ponderan las virtudes ascéticas, y sobre todo la austeridad. El primero era toledano y el segundo cordobés.

cuencia y discreción de su respuesta cuánta era la valía de su espíritu, superior al vulgo de los discípulos (1).

Y después de esta fugaz aparición en Cairuán, ya no lo volvemos a encontrar en población alguna concreta del Oriente, aparte de Medina. Tan sólo se nos dice que recorrió los países orientales con la mira principal de comunicar sus ideas con los maestros de teología y filósofos más notables, especialmente herejes motáziles y polemistas de todo matiz, discutiendo en públicas controversias. De su estancia en la Meca, objetivo aparentemente único de su viaje, no se puede dudar. Allí conocería seguramente al maestro Abusaíd Benalarabí, discípulo de Chonaid, que, bajo las apariencias de un simple narrador de tradiciones proféticas, adoctrinaba a sus oyentes en las sutilezas esótericas e iluministas del sufismo. Casi todos los alfaquíes españoles que hacían la peregrinación había seguido sus cursos, y bien vimos más arriba cómo derivan de él los contados batiníes españoles contemporáneos de Abenmasarra. De sus conferencias con el maestro de la Meca debió de sacar éste la impresión de que el joven teólogo cordobés iba mucho más lejos que él en las peligrosas teorías de la mística especulativa, bordeando quizá las fronteras del panteísmo extático. Por eso Abusaíd, que era un místico ortodoxo, se creyó en la necesidad de dar la voz de alerta contra sus errores, por medio de un libro consagrado *ex professo* a su refutación (2). No constan, repetimos, los nombres de otros doctores con quienes Abenmasarra comunicase; pero la indicación general arriba consignada y el estado de febril agitación ideológica que caracterizaba

---

(1) Ibn Adharî, I, 201: «En este año [317/929] murió Ahmed, hijo de Násar, hijo de Ziyad, alfaquí, en Cairuán. Había sido discípulo del hijo de Sahnún..... y era hombre muy versado en la controversia....., ortodoxo y de sanas ideas. Cierto día—dice Mohámed Benhárit —asistía yo a su clase, ocupada por gran número de personas que discutían sobre cuestiones jurídicas, cuando penetró en ella Mohámed, hijo de Abdala, Abenmasarra, el Cordobés, que iba de paso para la peregrinación. Saludó y se sentó un rato, mirando con curiosidad al rostro de los que discutían. Yo entonces no lo conocía por su nombre, pero no dudé que era hombre entendido. Cuando el maestro Ahmed dió la orden de levantar la sesión, díjole: «Joven, hoy es el primer día que has asistido a la conferencia. ¿Deseas preguntar algo?» Abenmasarra le contestó con bellas y elocuentes palabras: «He venido tan sólo a ilustrarme con tus luces y a pedir ayuda a tu saber.» Ahmed le correspondió igualmente con hermosas frases, y, levantándose, salieron todos tras él.»

(2) Cfr. supra, p. 23, n. 2 y 3. Su nombre completo es Abusaíd Ahmed, hijo de Mohámed, hijo de Ziyad Benalarabí; natural de Basora, habitó en Meca, donde murió el 341/952 a la avanzada edad de noventa y dos años. Había sido discípulo de Chonaid, Atauri y otros grandes sufíes. El también fué escritor místico. Casi todos los españoles que visitaban Meca escuchaban sus tradiciones (cfr. *Bibl. Arab.-Hisp.*, III, 38; IV, 137, 211; VII, 298, 338; VIII, 6, 69). Por eso es de pensar que Abenmasarra comunicaría con él; además consta que Benalarabí lo refutó. Para su biografía, cfr. Axaraní, *Tabacat asufía*, I, 100.

a las escuelas orientales por aquellas fechas, sugieren bastante, sin más concretos datos, cuánto contribuiría aquel viaje de estudio a precisar y a desarrollar en el cerebro de nuestro filósofo las ideas que luego expuso en sus libros y conferencias místicas, al regresar a su patria.

No fueron sólo los estudios los que consumieron los años de su ostracismo: la profunda religiosidad y devoción que los ejemplos paternos habían hecho germinar en su espíritu, reclamaban también su parte. Por eso lo vemos recorrer piadosamente los lugares santos para todo muslim, en Medina, la patria del Profeta, y visitar en compañía de sus dos discípulos los monumentos que en esta última ciudad recuerdan los hechos más memorables de la vida de Mahoma y las tumbas y santuarios de los personajes de su familia. Entre estos santuarios, ninguno parecía mover más intensamente la devoción del místico cordobés que la linda casita rodeada de jardines que habitó María, la concubina del Profeta y madre de su piadoso hijo Ibrahim. Mohámed hijo del Medinés, que acompañaba a su maestro en aquellas visitas, observó que cierto día Abenmasarra, después de pasar largo rato en oración dentro de los departamentos de aquella casita y sobre el mismo banco de la azotea en que el Profeta se sentaba durante el estío, comenzó en silencio a medir a palmos una de aquellas habitaciones, sin explicar a su discípulo la razón de tan extraña maniobra. Más tarde pudo éste saber, por confesión de Abenmasarra, que su piadoso propósito se cifraba en el anhelo de poder luego copiar en su ermita de la Sierra de Córdoba las dimensiones exactas de aquel pequeño retiro santificado por el Profeta (1).

5. La fecha de su regreso a España nos es desconocida; sólo cabe sospechar que le decidieran a repatriarse las noticias de pacificación del país, que coincidió con la subida al trono del gran Abderrahman III, cuya política, más tolerante y amiga de los estudios, invitaría

(1) *Tecmila*, b. 339, y *Almacarí*, I, 560: «Mohámed, hijo del Medinés, refirió de Abenmasarra que, durante su permanencia en Medina, procuraba visitar sucesivamente los monumentos que tenían relacion con el Profeta. Alguien, de los habitantes de Medina, mostróle la casa de María, madre de Ibrahim, concubina del Profeta. Dirigióse a ella y vió que era una casita elegante, rodeada de jardines, en la parte oriental de la ciudad, y que medía exactamente igual de largo y de ancho. Por la parte media de la casa atravesaba un muro sobre el cual se extendía una plataforma de madera gruesa; a esta terraza ascendíase por una bonita escalera exterior, y en lo más alto de ella se encontraban dos gabinetes y un banco que servía de asiento al Profeta durante el estío. Yo vi cómo Abenmasarra, después de hacer oración en aquellos dos gabinetes, en el banco y en todos los departamentos de la casa, medía a palmos uno de los dos gabinetes. Más tarde, estando ya Abenmasarra en la Sierra de Córdoba, después de mi regreso, yo le pedí que me revelase el sentido de aquello y me respondió: «Este gabinete en que me ves, lo he construído en la forma de aquél, sin añadir ni quitar de su longitud y de su anchura.»

a Abenmasarra a reanudar en Córdoba su interrumpido magisterio. Pero la experiencia de los pasados peligros y el ejemplo sugestivo de las sociedades secretas batiníes que en Oriente había podido contemplar, hiciéronle más cauto en este segundo período de su vida.

En él vémoslo, efectivamente, presentarse a los ojos del vulgo profano como un simple asceta que, al igual de los muchos que había en Córdoba, limitábase a practicar los ejercicios de penitencia y devoción. Esta táctica hábil y cauta atrajo de nuevo en su derredor a muchas gentes que, seducidas por las apariencias, comenzaron a frecuentar su compañía y a escuchar sus conferencias ascéticas en su ermita de la Sierra de Córdoba. En sus explicaciones usaba de un lenguaje y estilo tan suyo, que hasta muchos siglos después los literatos españoles lo ponderaban: con frases bien compuestas, con palabras de brillante apariencia, sabía exponer de manera elegante y elocuente las más abstrusas y profundas cuestiones; pero si los oyentes no estaban iniciados en el tecnicismo esotérico o si su fe ortodoxa era simple y mecánica, no podían escandalizarse ni siquiera sospechar que bajo aquellas doradas y falaces envolturas se escondiesen doctrinas reprobables e impías. Porque Abenmasarra sabía manejar como nadie la paradoja y la alegoría mística, de que tanto se abusa en la literatura de los sufíes, y con tales recursos, un mismo texto del Alcorán, que literalmente entendido es el colmo de la ortodoxia, préstase a ser escamoteado del todo y puede ser misterioso símbolo del panteísmo más desenfrenado. El velo se descorría tan sólo en el seno de la intimidad, en el estrecho círculo de sus discípulos más fieles. Entonces, cuando se veía rodeado de los dos compañeros inseparables de su peregrinación y de otros que, aunque no le siguieron a Oriente, continuaron profesando en secreto sus ideas, Abenmasarra les revelaba abiertamente el secreto de sus alegorías y, sin limitarse a las conferencias orales, les explicaba, además, los textos de sus obras escritas.

A este pequeño núcleo de prosétitos pertenecían el impetuoso Hay, hijo de Abdelmélic, que, en su anhelo de disfrutar antes que los otros las primicias de los libros del maestro, ingeniábase audazmente para obtener copias subrepticias (1); Jalil, el más austero y piadoso de sus

---

(1) *Tecmila*, b. 113: «Hay, hijo de Abdelmélic, cordobés, fué discípulo de Mohámed Abenmasarra el *Chabalí*, a quien acompañó desde sus primeros años de magisterio, viviendo junto a él en la intimidad y habitando con él muchos días en su ermita [متعبدة] de la Sierra, de modo que alternativamente residía en ella y en Córdoba. Cuando Abenmasarra compuso su *Libro de la explicacion perspicua* (كتاب التبصرة), como que no permitía sacar copias de ninguno de sus libros hasta que no lo corregía durante todo un año, ingenióse Hay para procurarse una copia de aquel libro sin licencia y hasta sin conocimiento de Abenmasarra. Volvió después a dejar el original en su sitio y, presentando la copia a Abenmasarra, se la mostró y le dijo: «Conoce-

discípulos, cuyo solo aspecto edificaba a las gentes (1); Mohámed, apellidado «El hijo del de Morón», que conocía a fondo, como Jalil, los libros todos del maestro (2); Ahmed, hijo de Abenmontiel, y otros, sin contar los dos alumnos más fieles que jamás se habían separado del jefe (3).

Del género de vida a que se consagraba aquella pequeña comunidad religiosa, muy poco en concreto se puede precisar. Los ortodoxos alfaquíes a cuya noticia llegaba el vago rumor de las impías y heterodoxas ideas de Abenmasarra, pasmábanse cuando sabían que éste pasaba, además, como inventor de un método de disciplina ascética (طريقة) peculiar suyo, algo así como una regla de vida monástica, distinta de las varias que en Oriente comenzaban a difundirse. Ellos no podían concebir cómo un hombre de quien se aseguraba que atribuía a la libertad humana la causalidad íntegra de sus actos sin el concurso divino y que, por otra parte, negaba rotundamente los castigos físicos del infierno, pudiera hablar en serio de reglas y métodos para purificar el alma de sus vicios y obtener, mediante el combate ascético, la perfección espiritual. Pero, aunque inverosímil para ellos, el hecho era indiscutible, y hasta se llegaba a puntualizar que muchas de aquellas reglas ascéticas y teoremas místicos parecíanse bastante a los que practicaban y enseñaban por aquel entonces dos grandes sufíes orientales, Dulnún el Egipcio (*Almisrí*) y el Nahrachurí, sobre todo en lo relativo al examen de conciencia, particular y cotidiano, como medio de elevar el alma a la morada mística de la sinceridad y pureza de intención (4). Y como, por otra parte, maestro y discípulos practicaban escrupulosamente ta-

---

rás, sin duda, este libro.» Abenmasarra, después de hojearlo, exclamó: «¡Haga Dios que no te sirva de provecho!» Y desde aquel día no permitió que nadie sacase copia de aquel libro.»

(1) *Tecmila*, b. 186: «Jalil, hijo de Abdelmélic, cordobés, fué discípulo de Mohámed Abenmasarra el *Chabalí*, a quien acompañó instruyéndose en sus libros, que acabó por conocer a fondo. Era el colmo del ascetismo y de la austeridad; entregado a todo género de prácticas devotas, su solo aspecto servía de exhortación moral, pues traía a la memoria el recuerdo de los santos de los tiempos pasados. Murió el 322 o 323 (934 o 935.)»

(2) *Tecmila*, b. 347. También se pondera su ascetismo y virtud. Murió el 357/968.

(3) *Alfaradí*, b. 127. Murió Ahmed el 344/955. No es fácil precisar si este *masarrí* fué o no discípulo directo; lo supongo, en el texto, fiado en la fecha de su muerte, anterior a la de alguno de los que lo fueron indudablemente. Esa misma duda me obliga a considerar como discípulos mediatos a los demás, cuya mención reservo para más adelante. También he excluído del número de sus discípulos a Aburachá Otmán Bensaíd, natural y vecino de Elvira, porque tan sólo consta que mantuvo correspondencia científica con Abenmasarra. Murió el 325 o 326 (937 o 938). Cfr. *Alfaradí*, b. 897.

(4) Véase un bosquejo de la doctrina ascético-mística de estos dos sufíes en el *Apéndice 5.°*

les reglas, y su conducta no desmentía, sino que confirmaba, aquellos rumores, el pueblo de Córdoba, perplejo ante tamaño contraste, acabó por dividirse en dos partidos: uno, el de los que, arrastrados por los ejemplos de virtud de la comunidad *masarrí* y por la elocuencia y saber de su fundador, consideraban a éste como un verdadero pontífice, es decir, como jefe religioso (إمام), guía y maestro en el dogma y la moral; y otro, el de los ortodoxos alfaquíes y la mayoría del vulgo, que condenaban y denostaban como herejes a Abenmasarra y su escuela.

6. La publicación de sus libros acabó de exacerbar las pasiones. No poseemos desgraciadamente datos exactos, ni de los títulos, ni siquiera del número de aquéllos; cabe asegurar que fueron más de dos, aunque tan sólo de dos nos hayan llegado los títulos (1). Uno de ellos es el titulado *Libro de la explicación perspicua* («Kitab atabsira»), que podría ser como la clave misteriosa de su sistema esotérico; otro, que lleva por rótulo *Libro de las letras* («Kitab alhoruf»), era probablemente un manual de cábala mística. Muy pronto estas obras, corriendo de mano en mano, aunque esquivando la vigilancia asidua de los ortodoxos alfaquíes, empezaron a circular fuera de Córdoba y llegaron a Oriente. Allí, dos tradicionistas ortodoxos que profesaban, además, el método sufí, creyéronse en la obligación de denunciar los errores que contra la fe contenían, lo mismo que en Córdoba los había condenado el alfaquí Ahmed Benjálid, antes de que Abenmasarra hiciese su viaje de peregrinación (2).

Sin embargo, no parece que estas refutaciones salieran de la esfera puramente literaria para descender al terreno judicial. A lo menos no hay pruebas positivas de que los libros de Abenmasarra fuesen condenados a las llamas en vida de su autor. Los historiadores que hablan vagamente de este auto de fe, aparte de ser bastante posteriores, no dicen que Abenmasarra viviese todavía (3). Además, no es verosímil, dentro de la rígida intransigencia de los juristas españoles, que se quemasen los libros como impíos sin crucificar a su autor. Ahora bien; lo que resulta indiscutible es que Abenmasarra acabó sus días de muerte na-

---

(1) Abenházam, en su *Fisal*, IV, 199, y *Adabi*, b. 163, hablan de ellos en plural (تواليف ـ فى كتبه) y no en dual. Los títulos de dos constan respectivamente en *Tecmila*, b. 113 (cfr. supra, p. 37, n. 1), y en Mohidín Abenarabi, *Fotuhat* (edición Cairo, 1293), II, 767.

(2) De uno de los dos adversarios orientales de Abenmasarra hemos ya supuesto (supra, p. 35, n. 2) que refutó sus ideas en el primer período de su vida, aunque el texto de *Alfaradí* (b. 1202) no puntualice la época. El otro adversario, a que aludimos en el texto, fué Abulhasan Ahmed de Tóster o Sóster, capital del Ahuaz y Juzistán (antigua Susa, capital de la Persia). Este místico había sido discípulo del famoso maestro sufí Sahl El Tosterí, como éste lo fué de Dulnún el Egipcio. Cfr. Axaraní, *Tabacat asufía*, I, 66; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, 190.

(3) *Almacarí*, II, 376.

tural y sin tener que sufrir por sus ideas castigo corporal de ningún género. La intensa vida cerebral a que se sometió, sus estudios, sus meditaciones, sus polémicas, las austeridades de su vida religiosa, agotaron sus fuerzas y aceleraron su muerte. Un miércoles, después de la oración de media tarde, exhalaba el último suspiro, rodeado de sus discípulos, en su ermita de la Sierra. Era el día 20 de Octubre del año 319 de la hégira (931 de J. C.). Tenía cincuenta años y tres meses de edad (1). Al día siguiente, su cadáver era sepultado, después de la oración de media tarde. Lejos de acabar sus días bajo el peso de infamante excomunión canónica, parece que el respeto de los enemigos y la veneración de sus secuaces le acompañaron hasta el sepulcro. Su nombre, asociado al de otros personajes políticos y hombres de ciencia que en aquel mismo año murieron, se conservó en la memoria de las gentes de Cordoba, que llamaban a aquel año «año de los notables» (2).

IV

DOCTRINA PSEUDO-EMPEDÓCLEA DE ABENMASARRA

1. El misterioso velo tras el cual Abenmasarra ocultaba su doctrina, el sello esotérico de sus escritos, el reducido número de sus discípulos, la tacha de herejía e impiedad con que se vieron señalados, todo este conjunto de circunstancias explica suficientemente la penuria de medios con que hay que luchar hoy para reconstruír su sistema. Huelga decir que ni uno solo de sus libros se conserva. Es más: ni siquiera fragmentos de alguno de ellos ha llegado hasta nosotros. Sólo, pues, por caminos indirectos cabe rastrear e inducir algo de lo que fueron sus ideas. Lo más fidedigno y seguro sería, sin duda alguna, ir a buscar en las obras de los sufíes heterodoxos españoles las huellas inevitables que por tradición oral debieron conservar de su doctrina mística. El testimonio de Mohidín Abenarabi el murciano, que en su *Fotuhat* invoca más de una vez la autoridad de Abenmasarra en apoyo de sus abstrusas alegorías herméticas y panteístas, es muy sugestivo (3). Pero desgraciadamente no pueden ser aprovechadas todavías, por inéditas, muchas de las obras de esos sufíes españoles.

---

(1) Según el cómputo musulmán, que es de años lunares; conforme al cómputo solar, su edad no pasaba de cuarenta y ocho años.

(2) *Alfaradí*, b. 278.

(3) *Fotuhat* (edic. Cairo, 1293), I, 191, 194; II, 767; cfr. edición Cairo, 1329, I, 147, 149; II, 581.

Otra fuente, menos segura por su parcialidad apasionada, serían los libros polémicos escritos en refutación de las doctrinas de Abenmasarra por sus adversarios; pero de los opúsculos que hemos citado anteriormente, y de otros que se escribieron contra la escuela *masarrí*, muerto ya el maestro, no se conserva más que una vaga noticia (1) Sólo los historiadores musulmanes de las sectas religiosas y de las escuelas filosóficas pueden llenar este vacío. Felizmente hay dos, españoles, eruditísimos y concienzudos, que en sus libros, redactados poco más de un siglo después de Abenmasarra, nos informan sobria, pero suficientemente, acerca de la filiación y caracteres generales de su sistema. Nos referimos a Abenházam el cordobés, en su *Físal* (2), y al toledano Sáid, en su *Tabacat alómam* (3). Aquél nos da fragmentaria noticia de algunas de sus doctrinas teológicas; éste nos asegura que Abenmasarra fué apasionado defensor de la filosofía de Empédocles. Historiadores orientales posteriores confirman esta última noticia y nos dan al mismo tiempo un bosquejo de aquella filosofía. Son éstos: el Sahrazurí, en su *Rauda* (4); el Sahrastaní (5), en su *Mílal*; Osaibía, en su *Tabacat alatibá* (6), y el Quiftí, en su *Tarij alhocamá* (7). Con todos estos elementos, dispersos y no muy orgánicos, intentaremos, pues, coordinar en lo posible su sistema.

2. Como eje central en cuyo derredor hay que agrupar aquellos elementos, se nos presenta la doctrina de Empédocles, profesada, defendida y enseñada por Abenmasarra. Pero no se crea que esa doctrina era una exacta y fiel reproducción de las auténticas ideas del pensador agrigentino. Reservando para más adelante el análisis crítico de los elementos varios y heterogéneos que integran aquella doctrina, bastará consignar aquí que se trataba tan sólo de una amalgama sincrética de neoplatonismo gnóstico, forjada ya quizá por los alejandrinos y decorada con el nombre y la autoridad del filósofo de Agrigento.

La leyenda que en el islam oriental se había elaborado en derredor de la persona, de los libros y de las ideas de Empédocles, es por demás interesante y sugestiva. Para los musulmanes, fué Empédocles el primero, en antigüedad, de los cinco más grandes filósofos de la Grecia: Empédocles, Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. Remontando su antigüedad hasta el siglo x antes de J. C., hiciéronlo contemporáneo

---

(1) Cfr. supra, p. 34, n. 1; p. 35, n. 2; p. 39, n. 2.

(2) II, 126; IV, 80, 198-200 Schreiner aprovechó parcialmente esta fuente en su *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur,* 35; pero no me ha sido posible procurármelo.

(3) Edición «Machriq», Sep. 1911, página 666.

(4) Manuscrito 1488 de la Biblioteca de Leyden, folio 13 r.°-14 r.°

(5) Edición Cureton, II, 260-265. Aprovechado por Munck en sus *Melanges,* 241.

(6) Edición Müller, I, 36 y 37. Aprovechado por Amari en su *Bibl. Arab. Sic.*, II, 495.

(7) Edición Müller-Lippert, 15-16.

de David. Exagerando algunos rasgos de su auténtica biografía, hácenle viajar por las tierras del Oriente para que en ellas pueda aprender, de boca de los profetas hebreos David y Salomón, o de los sabios de la Siria, como Locman, todos los misterios de la magia y de las ciencias místicas (1); nos lo presentan luego como un hierofante y cuasi profeta, entregado al ascetismo, al estudio y a la enseñanza, apartado del mundo y declinando espontáneamente los honores de acá abajo (2). Su fisonomía moral es, pues, la de un místico o sufí musulmán, y las más salientes líneas de su retrato ofrecen tan singular parecido con las de Abenmasarra, que alguien creería como si éste hubiese intentado copiar en su alma los rasgos morales del maestro cuya doctrina profesaba. Por eso no será inútil transcribirlos fielmente (3): «El grande y divino filósofo Empédocles, hijo de Nádir, natural de Agrigento, fué uno de los mayores y principales sabios, a juicio de todos los filósofos. Hombre de un talento especulativo sutilísimo para las ciencias filosóficas y de una delicadeza extraordinaria de conciencia moral para las obras ascéticas, después que hubo aprendido la filosofía, en la Siria, de boca de David y de Locman, regresó a la Grecia y allí se entregó al cultivo de la filosofía. Dícese también que estudió con Salomón y que, al regresar al país de los griegos, trató de explicar la creación del mundo por medio de teorías que algunos de sus oyentes rehusaron admitir, porque el sentido literal de aquellas teorías implicaba la negación de la vida futura. En síntesis, fué Empédocles hombre de elevado rango y de

(1) Cfr. Sáid, Quiftí y Osaibía, loc. cit. Abulfarach, en su *Hist. Dynastiarum* (edición Pococke, Oxford, 1663), páginas 50 y 51, hácese eco de toda esta legendaria vida de Empédocles, con la agravante de que considera a Salomón discípulo suyo en la negación de la inmortalidad del alma y de la resurrección de los cuerpos, y hasta supone que esa doctrina materialista de Empédocles fué seguida por Salomón en su *Cohelet* o *Eclesiastes*. Cfr. Herbelot, *Bibl. Orient.*, 293 *a*, 800 *b*.—Respecto de los viajes de Empédocles a Oriente, bien sabido es que la leyenda arranca de su reputación de mago, corriente ya entre los alejandrinos. Plinio (*Hist. Nat.*, XXX, 1, 9) los daba como ciertos; pero hoy parece ya indudable que el auténtico Empédocles no depende más que de Jenófanes y Parménides, sin nexo positivo con otras escuelas, ni siquiera griegas; a lo más puede admitirse su filiación pitagórica en la doctrina de la *kátharsis*. Cfr. Zeller (trad. franc.), II, 260.

(2) Estos rasgos de su carácter ya tienen un fundamento histórico. Zeller (II, 200) dice que Metón, el padre de Empédocles, era de familia rica y noble y que influyó en la política de Agrigento; Diógenes Laercio (VIII, 63-67) asegura que el hijo, enamorado de la democracia, declinó la magistratura suprema que sus conciudadanos le ofrecieron. Su carácter serio y melancólico y el estilo noble y rico en imágenes de sus poemas, contribuyeron a darle fama de profeta, que él no procuró deshacer, pues, antes al contrario, pretendía dominar los elementos, curar las dolencias y resucitar los muertos, ejerciendo la magia y la medicina. Cfr. Ritter, I, 431.

(3) Sahrazurí, *Rauda*, folio 13 r.°, línea 8; línea 26; línea 30; Sáid y Osaibía, *loc. cit.* El texto árabe de Sahrazurí lo publico en el *Apéndice 4.°*

noble condición, a la vez que de mucho ascetismo y contemplación de lo divino, de grande austeridad y mortificación, pues abandonó voluntariamente las cosas del mundo para poder mejor entregarse a las de la otra vida. Fué, además, sabio muy experto en el conocimiento del alma y de las substancias inmateriales, de los modos de ser de éstas y de sus grados o jerarquías. He visto un libro suyo acerca de la ciencia filosófica, que demuestra sus talentos para las experiencias místicas y las iluminaciones sobrenaturales, así como el vigor de su espíritu para caminar por los intrincados senderos que conducen a la ciencia divina de la metafísica.»

La bibliografía que le atribuyen no es menos apócrifa que su biografía. Además de ese libro filosófico a que vagamente alude su biógrafo en el texto que precede, parece que otros cinco corrían como suyos entre los filósofos batiníes (1): *Metafísica*, *Tratado del alma*, *Libro de la falsedad de la resurrección espiritual y corporal*, *Libro de las homilías o sermones ascéticos* y un libro voluminoso en que se exponía su sistema acerca de la formación del cosmos y de la unión del alma humana con su propio mundo. De alguno de estos tratados apócrifos atestigua el Quiftí que existía realmente en el siglo VII de la hégira en bibliotecas públicas (2). Sin embargo, hoy no podemos disfrutar sino de breves fragmentos de todos esos libros apócrifos árabes, para conocer el sistema del pseudo-Empédocles (3); son tales fragmentos los que nos han con-

---

(1) Sabido es que las obras auténticas de Empédocles son tres libros poéticos *Sobre la naturaleza,* que durante largo tiempo se conservaron y de los que hoy restan sólo algunos fragmentos, una décima parte del total. Ritter (I, 432) quiere que los fragmentos titulados *Katharmoi* sean de aquella obra; Zeller (II, 202) los cree de otra distinta. - Los historiadores anteriores al islam ya atribuían a Empédocles libros apócrifos. Los cinco que cito en el texto están mencionados en Osaibía y Quiftí (loc. cit.), en Hachi Jalifa (V, 144, 152, números 10418 y 10500) y en Masudí (Prairies, III, 434). El «libro grande», que éste dice contenía el sistema de Empédocles فى كيفية تركيب العالم واتصال النفس بعالمها, parece tener bastante relación con los fragmentos auténticos, puesto que en él se exponía la teoría de la generación sexual en análogos términos al texto del II *Physic. Empedoclis,* verso 326-8, edición Mullach. Cfr. ibid., página 66 *a*, y Zeller, II, 238. El *Tratado del alma* a que me refiero en el texto, sólo consta por una cita incidental consignada en la versión latina (de Johannes Hispalensis) de la *Risala* de Costa Benluca sobre el alma: «Theophrasti ac Bendedis [*lege* Bendeclis, por Empedoclis] in animam.» Cfr. Gabrieli, *La Risala di Qusta b. Luca sulla differenza tra lo spirito e l'anima* (Roma, 1910), página 6.

(2) El tratado que niega la resurrección es el que el Quiftí vió en la Biblioteca de Jerusalén.

(3) Los fragmentos hebraicos del apócrifo *De las cinco substancias,* editado por Kaufmann en sus *Studien über Salomon Ibn Gabirol* (Budapest, 1899), páginas 17-51, representan ya un eco demasiado tardío e indirecto de la doctrina del Pseudo-Empédocles, para que puedan tomarse como base de su exposición. De ellos hablaremos, al estudiar la influencia de las ideas masarríes, en el § VII.

servado el Sahrazurí y el Sahrastaní, y que vamos a transcribir textualmente, si bien nos permitiremos dar a los teoremas un orden de colocación que facilite, en lo que cabe, la inteligencia del organismo que los une.

1.—*Excelencia y esoterismo de la filosofía.*

«¿Cuál es la ciencia más noble?—preguntó a Empédocles uno de sus discípulos. Y el maestro respondió: Aquella de la que el vulgo se preocupa menos» (1).

«El estudio de la filosofia es de tan noble condición y de tan sublime e importante rango, que todo el que a tal estudio se dedique debe poseer: un espíritu puro, sincero, una sutil estimativa, capaz de adivinar por indicios, y, además, muy pocas preocupaciones de las cosas de este mundo. La excelencia y noble rango de la filosofía es tanta, que ella misma lo demuestra por su propia esencia y definición. La filosofía, en efecto, ilumina al entendimiento con la sublime luz divina para que el entendimiento la busque. La filosofía inspira, además, el anhelo de emigrar de este mundo a aquel otro mundo [supremo], y mueve a la inteligencia y al alma a que renuncien a las cosas de este mundo. Ahora bien: no cabe grado de perfección, mayor que estos tres grados» (2).

2.—*La psicología es la propedéutica.*

«Todo aquel que pretenda llegar a conocer los seres supremos partiendo de la *Substancia Primera* (3), experimentará gran dificultad para percibirlos. Igualmente, el que los busque partiendo desde lo ínfimo, experimentará también gran dificultad para alcanzar la ciencia del mundo supremo, porque habrá de pasar desde una substancia densa, grosera, a otra substancia que posee el colmo de la sutileza. En cambio, el que los buque partiendo de lo intermedio, y después de conocer bien, con conocimiento esencial, a este ser intermedio, ese sí que llegará a alcanzar la ciencia de los dos extremos y le será fácil y llano su estudio. Esta admirable doctrina no puede entenderla en todo su alcance, sino el que conozca al ser intermedio, que es el alma humana» (4).

---

(1) Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 24.

(2) Sahrazurí, folio 13 v.°, línea 7. Los tres grados son: la ilustración del entendimiento (ciencia); la renuncia de los bienes sensibles (ascética); la unión con el mundo espiritual (mística).

(3) Se refiere a la *Materia Primera,* que, como se verá, es una substancia espiritual, la primera emanación de Dios.

(4) Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 4.

3.—*Método esotérico de la psicología.*

«Nadie puede conocer el alma, sino el que tenga un alma pura, limpia, dueña y señora de su cuerpo. Ese sí que conocerá entonces lo que es el alma y la verá con visión adecuada, porque el alma es espiritual y no corpórea; conocerá que el alma es la substancia más noble y más generosa, la que subsiste y perdura, la que no muere ni se aniquila. La mayoría de las gentes, como dotadas que están de almas imperfectas, almas que son a la manera de cuerpos faltos de algún miembro, niegan la nobleza, la hermosura, la simplicidad y la imortalidad del alma. Pero esto es un error, porque nadie debe proferir afirmación alguna sobre un ser cualquiera, antes de haberlo examinado y de conocer su causa y su realidad aparente o exotérica e interior o esotérica; después de esto es cuando puede ya formular su juicio. Pero, además, cuando quiera examinar un ser, no deberá limitarse a mirarlo por fuerza de su *corteza* exterior, sino que deberá también anhelar que su mirada penetre en la espiritualidad de lo interior del ser, que es la misma substancia, pura y sutil, de ese ser. De no hacerlo así, ¿cómo podrá decirse [que se busca] el conocimiento real y verdadero de ese ser? ¡Entiende bien esto, porque es un teorema de extraordinaria belleza!» (1).

4.—*Simplicidad del alma.*

«Es el alma una substancia simple, que se mueve a sí misma y que perdura [en la existencia]. Con la palabra *simple* no se quiere significar estas cosas simples [corpóreas], sino las que son simples en su concepto mental y en la opinión de la facultad estimativa, es decir, las cosas simples espirituales; porque lo simple corpóreo es compuesto, si se lo compara con lo simple primario que es simple con toda propiedad y legitimidad. Si el fuego es, para nosotros, simple, obedece tan sólo a que no percibimos cosa alguna más sutil que ésta, entre todos los principios elementales que pueden percibirse en este mundo. Pero si deseas conocer la propiedad esencial de lo simple, piensa en la luz y no en el fuego; piensa en la iluminación y no en la lumbre o foco luminoso» (2).

5.—*Absoluta simplicidad del Ser Primero.*

«El Creador no ha cesado jamás de ser otra cosa que su *ser*. Él es la ciencia pura, la voluntad pura, la generosidad, la fuerza, el poder, la justicia, el bien y la verdad; pero esto no quiere decir que en Él existan

(1) Sahrazurí, folio 13 v.°, línea 26.
(2) Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 8.

realmente las facultades o potencias denominadas con todos estos nombres; antes al contrario, esas realidades se identifican con Él, y Él se identifica con la totalidad de ellas» (1).

«Empédocles fué el primero que negó de la esencia del Creador los atributos, diciendo: La esencia del Creador es su existencia y recíprocamente. Su vida y su ciencia son dos ideas relativas que no implican, por necesidad, diversidad en la esencia» (2).

«Empédocles fué el primero que sostuvo la identificación de las ideas significadas por los atributos divinos, afirmando que todos ellos se reducían a una sola cosa. De modo que, aunque a Dios se le atribuyan la ciencia, la generosidad y el poder, Él no está realmente dotado de las entidades distintas significadas por esos diferentes nombres, sino que Él es el simple en realidad, que no se multiplica absolutamente en modo alguno, al revés de los demás seres, pues las simplicidades mundanas están expuestas a la multiplicación, ya por razón de las partes [reales de que constan], ya por sus ideas o conceptos, ya, en fin, por razón de su semejanza con otras. En cambio, la esencia del Creador está por encima de todos estos [modos de simplicidad]» (3).

6.—*Inefabilidad del Ser Primero.*

«El lenguaje humano no puede expresar lo que en el entendimiento existe, porque éste es más grande que aquél, ya que el entendimiento es simple, mientras que el lenguaje es compuesto; el lenguaje es divisible en partes, y el entendimiento es indivisible, uno y unificador de las cosas divisibles. De aquí que el lenguaje no pueda ni deba describir al Creador más que con un solo atributo, diciendo: «Él y ninguno de los seres de los dos mundos, es simple y no compuesto.» Y al decir: *Él y ninguno de los seres*, se afirma que el ser y el no-ser son creados» (4).

7.—*Movimiento y reposo del Ser Primero.*

«Acerca del Creador hablaba Empédocles de cierta especie de movimiento y de reposo, diciendo que el Creador se mueve con una especie de reposo; y esto, porque también el *Intelecto* y la *Materia* [*Prime-*

(1) Sahrastaní, II, 260, línea 8; Sahrazurí, folio 13 r.°, línea 11.

(2) Abulfarach, *Hist. Dynast.*, 50.

(3) Sáid, *Tabacat alómam,* loc. cit., página 666, línea 2 inferior; Sahrazurí, folio 13 v.°, línea 2; Osaibía, I, 37.

(4) Sahrastaní, II, 261, línea 3; Sahrazurí, folio 13 r.°, línea 17.

ra] se mueven con una especie de reposo (1); luego siendo Él el creador de ambos seres, debe ser mayor que ellos, ya que Él es causa de todo ser móvil y quieto.»

«En este teorema siguiéronle Pitágoras y todos los demás filósofos hasta Platón. Zenón el mayor, Demócrito y los poetas [griegos] pensaron que Dios está en movimiento. Anaxágoras, en cambio, afirmó que está en reposo, inmóvil, porque el movimiento no existe más que en el tiempo.»

«Todos ellos, sin embargo, entendían que su movimiento o su reposo era de naturaleza superior al de los cuerpos; no entendían por movimiento el de traslación local, ni siquiera el de alteración o transformación sustancial; como tampoco entendían por reposo la quietud en un lugar ni la continuidad de la substancia en un mismo estado. La eternidad y la prioridad en el ser [propias de Dios] contradicen todos estos conceptos [de movimiento y reposo]. Y todos esos filósofos que evitaban [con tal cuidado] poner en Dios multiplicidad, ¿cómo iban a incurrir en tan grosera idea de alteración y de cambio en la esencia divina?» (2).

«[El sentido, pues, del teorema de Empédocles es el siguiente]: El movimiento y el reposo en el *Intelecto* y en el *Alma*, se entienden sólo en el sentido de acción y pasión. El *Intelecto*, siendo un ente perfecto, *in actu*, está en reposo, es *uno*, no necesita moverse para llegar a ser agente. El *Alma*, siendo un ente imperfecto, que tiende a la perfección, está en movimiento y busca el grado [de perfección] del *Intelecto*. Según esto, el *Intelecto* está en reposo, con una especie de movimiento, es decir: él es, en su esencia, perfecto *in actu*, agente, que saca al *Alma* de la potencia al acto. El acto es una especie de movimiento en reposo, así como la perfección es una especie de reposo en movimiento, es decir: el *Intelecto* es perfecto y perfeccionador de otro.»

«En este mismo sentido es lícito, según las ideas de Empédocles y de los que le siguieron, atribuír al Creador el movimiento y el reposo» (3).

---

(1) Como fragmentariamente irá explicando el texto en los teoremas sucesivos, el sistema del pseudo-Empédocles supone *cinco substancias* universales, que emanan de Dios en este orden: Materia Primera, Intelecto, Alma, Naturaleza y Materia Segunda.

(2) Como se ve, todo este fragmento que precede es un comentario de Sahrastaní, que ha querido explicar y justificar la fórmula paradógica de este teorema de Empédocles.

(3) Sahrastaní, II, 264, línea 3.

8.—*Origen del mundo por emanación.*

«Dios es el Creador y no otra cosa; pero esto no quiere decir que crease *de* algo, ni tampoco que algo coexistiese con El. Así, pues, El creó la cosa simple, que es la primera de las simples inteligibles, o sea la *Materia Primera*. Después, multiplicáronse las cosas simples, emanando de aquella criatura simple, una y primera. Después, dió el ser a las cosas compuestas, de las simples. Dios es, por consiguiente, el creador del ser y del no-ser, tanto si este ser y no-ser son objeto de la inteligencia, como de la razón o de la estimativa; es decir, que Dios es el creador de los contrarios y de los opuestos, sean inteligibles, fantásticos o sensibles» (1).

9.—*Lo emanado es posterior a la Causa.*

«El Creador creó las formas; pero no por una especie de voluntad preexistente, sino tan sólo en el sentido de que Él es *Causa*, es decir, en cuanto que Él es la ciencia y la voluntad. Habiendo, pues, creado las formas el Creador, tan sólo en cuanto que es causa de ellas, resulta que existía la causa sin el efecto. De lo contrario, como que todo efecto coexiste con la causa, con coexistencia esencial, resultaría que, si fuese lícito decir que coexiste con ella [también con coexistencia temporal], el efecto entonces no se distinguiría de su causa, y no habría mayor razón para llamar a la causa causa, que al efecto, y recíprocamente. Por tanto, el efecto es inferior y posterior a la causa; porque aquí se trata de la causa de todas las causas, es decir, de la causa de todo efecto. Es, pues, indudable que el efecto no coexistió jamás, en manera alguna, con la causa. De lo contrario, nada significarían los nombres de causa y efecto» (2).

10.—*Jerarquía de las emanaciones.*

«El efecto primero es la *Materia Primera*. El efecto segundo, [causado] por mediación de ésta, es el *Intelecto*. El efecto tercero, [causado] por mediación de ambos, es el *Alma*. Estas [tres] son substancias simples y productos simples. Después de ellos vienen los compuestos» (3).

(1) Sahrastaní, II, 260, línea 11; Sahrazurí, folio 13 r.°, línea 14.
(2) Sahrastaní, II, 260, línea 15.
(3) Sahrastaní, II, 261, línea 2.

11.—*El amor y la discordia, principios esenciales de la Materia Primera.*

«La *Materia Primera* es simple, por relación a la esencia del *Intelecto*, que está debajo de ella; pero no es simple en un sentido absoluto, es decir, no es verdaderamente *una*, por relación a la esencia de la causa. Y esto es así, porque no hay efecto que no sea compuesto, con composición ideal o sensible.»

«La *Materia Primera* está esencialmente compuesta del *amor* y la *discordia* De estos dos principios han sido producidas las substancias simples espirituales y las substancias compuestas corpóreas. Son, pues, el amor y la discordia dos cualidades o formas de la *Materia Primera* y dos principios de [la existencia de] todos los seres; todos los espirituales reciben la impresión o influjo del amor puro; todos los corpóreos, el de la discordia. En cuanto a los seres compuestos de los espirituales y corpóreos, están sometidos al influjo común de ambos principios, amor y discordia, así como también [a ambos se debe] la armonía y la contrariedad de unos seres con otros. La medida o cantidad en que ambos principios influyen en los seres compuestos sirve de criterio para conocer la proporción en que los espirituales influyen sobre los corpóreos. A esta misma razón obedece la concordia o armonía entre las varias especies y clases de seres que guardan entre sí algún parentesco o afinidad, como la diversidad de las especies contrarias que mutuamente se repelen. Todo lo que en los seres existe de afinidad y de amor, procede de las substancias espirituales. Todo lo que en ellos hay de discrepancia y discordia, procede de las corpóreas. Cabe, sin embargo, que ambos principios se junten en un mismo individuo, bajo relaciones distintas. Algunas veces [Empédocles] atribuye el amor a Júpiter y Venus, y la discordia a Saturno y Marte, como si quisiese personificar ambos [principios] en dos augurios buenos y dos augurios malos» (1).

12.—*El amor, propiedad del Alma; la discordia, de la Naturaleza.*

«La propiedad del *Alma* universal es el amor; porque cuando ella contempló al *Intelecto* y vió su hermosura y esplendor, lo amó como el amante apasionado ama al objeto de su pasión, y deseó unirse a él y tendió hacia él.»

«La propiedad de la *Naturaleza* universal es la discordia; porque cuando ella advirtió que carecía de mirada y de vista para percibir al

(1) Sahrastaní, II, 261, línea 8.

Alma y al *Intelecto* y poder amarles y tenerles cariño; más aún, cuando sintió que de sí misma emanaban fuerzas mutuamente contrarias, es a saber, en sus partes simples, los cuatro elementos [físicos] que son entre sí opuestos, y, en sus partes compuestas, las mutuas oposiciones que hay entre los temperamentos [fisiológicos] y entre las facultades o energías naturales, vegetales y animales..., se sublevó contra el *Alma*, a causa de verse tan alejada de su universalidad» (1).

13.—*Relación entre las cinco primeras emanaciones: Materia Primera, Intelecto, Alma, Naturaleza y Materia Segunda.*

«Si el *Alma* no fuese simple [diáfana], no existiría prolongación [difusión o comunicación], ni estaría unida la luz de unas [substancias] con otras. Y esto es así, porque de las cinco substancias, tres están exentas de *cortezas*. Estas tres substancias, espirituales y simples, se mezclan mutuamente unas con otras: cada una de ellas comprehende o envuelve a la que está debajo de ella. Las otras dos substancias se corresponden [o comunican] interiormente con las otras tres esferas, y sólo por esta relación [de correspondencia interior] resultan también simples estas [dos] substancias; porque la luz las envuelve o comprehende también. Además, como cada una de aquellas [tres] substancias envuelve a su vecina, al modo de la esfera que circunda a la esfera que en ella está contenida, resulta que la luz de cada una de las [tres] substancias está unida, contigua, con la luz de su inmediata: la substancia que está debajo tiene conciencia de la presencia de la luz que emana de la substancia que está sobre ella; y esto, porque el lazo que las une [a las tres] es uno solo y el mismo, con la sola diferencia de que [la luz] llega a la 1.ª antes que a la 2.ª, y a ésta antes que a la 3.ª Este lazo de unión no se rompe, pues, hasta que [la luz] llega a la *Naturaleza*: entonces se interrumpe [la comunicación directa de la luz], porque la esfera del *Alma* no envuelve a la esfera de la *Naturaleza*, aunque la esfera de la *Naturaleza* envuelve a la de la *Materia Segunda*; lo mismo que el *Intelecto* envuelve al *Alma* mediante la luz de la *Materia Primera*; y así difunde esta luz sobre la *Naturaleza*» (2).

14.—*Las almas particulares, emanación del Alma universal.*

«Cuando la *Materia Primera* reprodujo en el *Intelecto* las formas inteligibles y espirituales que ella poseía, y a su vez el *Intelecto* reprodujo en el *Alma* lo que había recibido de la *Materia* [*Primera*], el *Alma*

(1) Sahrastaní, II, 262, línea 14.
(2) Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 13.

universal reprodujo igualmente en la *Naturaleza* universal lo que había recibido del *Intelecto*. Entonces aparecieron *cortezas* en la *Naturaleza*, las cuales ni se parecen al *Alma* ni mucho menos al *Intelecto*, espiritual y sutil. Cuando el *Intelecto* dirigió su mirada a la *Naturaleza* y vió [en ella] los espíritus y *núcleos* dentro de los cuerpos y *cortezas*, extendiéronse sobre ella [es decir, sobre la *Naturaleza*, en virtud de la mirada del *Intelecto*] otras formas bellas, nobles, brillantes, que son las formas de las almas, semejantes a las formas sutiles y espirituales del *Intelecto*, el cual las gobierna y dirige, separando, al fin, las cortezas de sus núcleos para elevar a éstos hasta su propio mundo.»

«Son, por lo tanto, las almas particulares, partes del *Alma* universal, al modo de las partículas del sol que brillan al través de las rendijas de la habitación. La *Naturaleza* universal es un efecto del *Alma* universal. Y hay una diferencia [notable] entre la parte y el efecto, que son dos cosas bien distintas» (1).

15.—*Cuatro categorías de almas.*

«El alma vegetativa es la corteza del alma animal y vital; ésta es la corteza del alma racional; ésta es la corteza del alma intelectual. Todo lo que está debajo es corteza de lo que está encima, y lo que está encima es núcleo o médula. A veces designa [Empédocles] la corteza y la médula por las palabras *cuerpo* y *espíritu*; y así dice que el alma vegetativa es el cuerpo del alma vital, y que ésta es el espíritu de aquélla; y así sucesivamente, hasta llegar al intelecto» (2).

16.—*Física o cosmología.*

«El mundo se compone de los cuatro elementos, porque no existe, tras ellos, cosa más simple.»

«Los cuerpos están ocultos o latentes, unos dentro de otros. No existe, por tanto, generación, ni corrupción, ni transformación sustancial, ni crecimiento orgánico. El aire no se convierte o transforma en fuego, ni el agua en aire. Lo único que hay es [operaciones mecánicas de] condensación y rarificación, ocultación y aparición, composición y descomposición. La síntesis se realiza sólo por el amor, en los compuestos. El análisis sólo se verifica por la discordia, en los cuerpos que se disgregan» (3).

---

(1) Sahrastaní, II, 262, línea 5; Sahrazurí, folio 13 v.°, línea 17.
(2) Sahrastaní, II, 262, línea 1.
(3) Sahrastaní, II, 263, línea 18.

«[En la generación humana] las moléculas orgánicas del embrión están diseminadas [a la vez] en el semen del macho y en el de la hembra; el apetito venéreo es el que impulsa [a unas y otras moléculas] a combinarse» (1).

17.—*Preexistencia, pecado y redención de las almas.*

«Empédocles coincide con Platón al decir que el alma está en el cuerpo bloqueada y violentamente oprimida, sin poder hablar, y que el cuerpo es para el alma como la cueva [gruta o caverna]; pero Empédocles llama al cuerpo *herrumbre* [orín u óxido de hierro], si bien aplica tal denominación a todo este mundo [en general y no exclusivamente al cuerpo humano]» (2).

«Las almas vivían en la mansión sublime y noble; mas cuando pecaron, cayeron a este mundo. Empédocles mismo, si vino a habitar en este mundo, fué únicamente huyendo de la ira de Dios; y al descender a este mundo convirtióse en ayudador y auxiliar de las almas que están mezcladas con nuestros entendimientos. Por eso vino a ser como un hombre loco, gritando a las gentes con su más alta voz, ordenándoles que abandonasen este mundo y cuanto en él existe, para poder arribar a su propio mundo, al mundo primero, sublime y noble, y mandándoles que pidiesen perdón a Dios para obener con su misericordia el reposo y la felicidad en que primeramente vivieron» (3).

«Las almas particulares, seducidas por el mundo engañador [de la *Naturaleza*, en que viven], siguieron a ésta [en su rebelión contra el *Alma* y el *Intelecto*] y se inclinaron hacia los deleites sensuales del manjar sabroso, de la bebida agradable, del vestido muelle, de la visión de la belleza física y del placer venéreo, olvidándose del esplendor, belleza y perfección espiritual, anímica e intelectual, propias de su esencia.»

«Cuando el *Alma* universal vió la rebelión de la *Naturaleza* universal y su propio extravío, hizo descender hacia ésta a una de sus partes [del *Alma* universal], más pura, sutil y noble que aquellas dos almas, vegetativa y animal, y todavía más que aquellas almas [racionales] seducidas por la *Naturaleza*. [Esa parte del *Alma* universal] apaciguó la rebelión de las dos almas [vegetativa y sensitiva] y consiguió volver a hacer amable su mundo propio a las almas [racionales] seducidas. Esto lo consiguió recordándoles lo que habían olvidado, enseñándoles lo que ignoraban, purificándolas de las manchas que habían contraído, purgándolas de sus impurezas.»

---

(1) Masudí, *Prairies*, III, 431.
(2) Dieterici, *Die Sogen. Theol.*, texto árabe, página 10.
(3) Dieterici, *Die Sogen. Theol.*, texto árabe, página 9.

«Esa parte más noble [del *Alma* universal] es el profeta enviado en cada siglo o revolución de las esferas.»

«El profeta sigue en un todo la ley de conducta del *Intelecto* y de la *Materia Primera*, es decir, el doble empleo del *amor* y de la *discordia*. A unas almas procura hacérseles amable, mediante la sabiduría y la buena exhortación moral. A otras procura atemorizarlas, mediante la violencia y la discordia. Unas veces invita de palabra, con suavidad y amor. Otras intima con la espada, empleando la fuerza y dejándose llevar del odio. De estos dos modos liberta a las almas particulares nobles que han sido seducidas por las ilusiones de las dos almas orgánicas [vegetativa y sensitiva] y las saca de su vana ilusión y falaz extravío A las veces [el profeta] reviste a las dos almas inferiores con el vestido del alma noble, y entonces el apetito concupiscible se torna en *amor*, pero amor del bien, de la verdad y de la sinceridad, así como el apetito irascible tórnase en *odio*, pero odio del mal, del error y de la mentira. En consecuencia, el alma noble particular asciende hasta el mundo de los seres espirituales, llevando consigo [en su ascensión] a aquellas dos almas [orgánicas] que vienen a ser cuerpo suyo en aquel mundo [de los espíritus], como antes lo habían sido en este mundo [físico]» (1).

«En el problema de la vida futura [المعاد], sostenía Empédocles doctrina análoga a la de Pitágoras. Sobre el mundo de la *Naturaleza* hay un mundo espiritual, luminoso, cuya hermosura y esplendor no alcanza a percibir el entendimiento humano. El alma humana se siente, sin embargo, enamorada, apasiónada, necesitada de ese mundo. Todo hombre que consigue corregirse a sí mismo, liberándose del yugo de la vanidad, soberbia, hipocresía, envidia y demás pasiones o apetitos corpóreos, hácese digno de alcanzar la unión con ese otro mundo espiritual y llega a conocer a fondo los misterios de la sabiduría divina que él quiere, o bien aquello que se le revela de parte de las substancias de aquel mundo» (2).

«Acerca del problema de la vida futura decía [Empédocles] que este mundo subsistirá tal y como ahora lo conocemos, constituído por las almas adheridas a los organismos físicos y por los espíritus sujetos a las *redes*, hasta que, al fin, pidan auxilio [para liberarse de su prisión] al *Alma* universal, que es la totalidad de las almas. Entonces el *Alma* universal elevará sus humildes súplicas al *Intelecto*, el cual las elevará al Creador. Este, entonces, derramará, difundirá toda su luz sobre el *Intelecto*, que la irradiará sobre el *Alma* universal, la cual, a su vez, iluminará e ilustrará a las almas particulares, a la tierra y al mundo entero con la luz de su Creador, a fin de que los particulares vean con

---

(1) Sahrastaní, II, 262, línea 1 inferior.

(2) Sáid, *Tabacat alómam,* loc. cit., página 667, línea 10; Quiftí, 258, línea 15.

sus propios ojos a sus universales, se liberten de sus *redes*, se unan con sus universales y reposen ya, de modo permanente, en su propio mundo, alegres y contentos» (1).

V

CRÍTICA HISTÓRICA DEL SISTEMA PSEUDO-EMPEDÓCLEO

1. Hacer ahora una exégesis, diáfana, perfecta, segura, de este sistema que sólo fragmentariamente conocemos, es empresa que toca en los linderos de lo imposible. La humanidad, a través de más de veinte siglos, no ha conseguido aún ponerse de acuerdo sobre el auténtico sentido y trabazón orgánica de algunos sistemas filosóficos de la Grecia, mejor conservados que éste que nos ocupa y debidos a pensadores más originales, que se esforzaron en expresar con nitidez clarísima su pensamiento. Interpretar a Platón o Aristóteles de modo indiscutible, se ha pretendido siempre, jamás se ha conseguido. Por eso, cuando, además de la penuria de documentos, se lucha con el obstáculo insuperable que significa un sistema esotérico, expuesto por medio de fugaces y obscuras alusiones, adornado de símbolos y alegorías poéticas, sembrado de paradojas que desconciertan, inspirado por fin en el propósito de desorientar al lector profano para ocultar a sus ojos el misterio, en tal caso una exégesis real y objetiva es pretensión absurda. Y además de absurda, sería, en nuestro caso, de un interés muy secundario. Tratárase de un sistema original, fruto espontáneo de personal meditación, libre—en cuanto cabe—de sugestiones extrañas, y tendría entonces su interpretación y su crítica objetiva un valor indiscutible para la ciencia. Pero no es éste nuestro caso: la doctrina del pseudo-Empédocles, en la mayor parte de sus teoremas y en sus líneas generales, es un fiel trasunto de otros sistemas, principalmente griegos, cuyos elementos aparecen amalgamados sin una trabazón y acoplamiento orgánico, meramente yuxtapuestos, de tal modo que a simple vista se denuncia la filiación heterógenea y abigarrada del conjunto. En tales casos, lo único útil e interesante es desarticular ese conjunto, analizar sus componentes y explicar éstos por los modelos en que están inspirados. Y esta es la tarea, no brillante por cierto, que vamos a intentar sumariamente: la crítica histórica del sistema. Agruparemos, para mayor claridad, sus elementos en torno de las diversas fuentes de que derivan.

---

(1) Sahrastaní, II, 265, línea 4; Sahrazurí, folio 13 v.°, línea 12.

2. Es la primera en orden, aunque no en importancia, la fuente del auténtico Empédocles. La idea de Dios que el poeta de Agrigento nos da en su Περί φύσεως, es la de un Ser en nada semejante a los hombres, incorpóreo, simple, espiritual y dotado de inteligencia o sabiduría que penetra y envuelve al universo entero (1). Esta idea, esencialmente eleática, pero vista a través del prisma neoplatónico, informa todo el pseudo-Empédocles y sobre todo sus teoremas 5, 6 y 7.

El movimiento y reposo del Ser primero, que este último teorema afirma paradógicamente, quizá deriva, en parte, de la unión de los contrarios—amor y discordia—que Empédocles suponía en Dios, inmóvil en el seno poderoso de la armonía, satisfecho del reposo eterno en que vive, hasta que la discordia rompe su quietud para dar origen a los seres particulares. En la imagen peregrina del *Esfero* rotundo, bajo la cual Empédocles representaba al Ser supremo, hay que ver por fuerza un remoto precedente del símbolo geométrico de las esferas concéntricas, que el teorema 13 emplea para representar de modo gráfico el mundo divino de las cinco substancias universales (2).

No son, sin embargo, estas imitaciones las principales y características. En donde el calco aparece con luz meridiana, es en los teoremas 11, 12, 16 y 17, en los cuales la original teoría empedóclea del amor y la discordia se ingerta audazmente en la metafísica y en la psicología neoplatónicas. Empédocles, igual que Parménides, concibe el *amor* como la divinidad que une, como la sola fuerza verdadera que, desde el centro del cosmos o del divino Esfero en que radica el foco de su actividad, todo lo penetra, todo lo dirige, todo lo une, resolviendo en una suprema síntesis la lucha y enemistad de las cosas particulares y opuestas. La *discordia*, fuerza destructora de la unidad, viene a su vez a ejercer su influjo sobre la armonía del Esfero feliz, para separar en él los elementos que han de formar los seres particulares de este mundo físico, en el cual reina de modo predominante, como en el mundo de la unidad espiritual del Esfero reina el amor. El ritmo alternativo de ambas energías opuestas, produce eternamente en el cosmos la unidad y la variedad, la vida y la muerte, la síntesis y el análisis, la quietud y el reposo, la felicidad y la desgracia. Tal es, en resumen, la concepción del auténtico Empédocles. El apócrifo árabe no ha introducido más alteración en ella que la de atribuir el *amor* y la *discordia*, no a Dios mismo, sino a la *Materia Primera*, que es la emanación más

---

(1) *Empedoclis carmina* (edición Mullach, apud *Fragmenta philosoph. graec.*, edición Didot, tomo I), versos 389-396. Cfr. Ritter, I, 435-6.

(2) Cfr. versos 169, 176: «Sphaera rotunda omni ex parte quiete gaudens.» Compárese los términos Σφαῖρος y κυκλοτερής con los árabes الفلك y محيط (apud *Sahrazuri*, folio 14 r.°, linea 13, passim).

espiritual y directa de Dios, y luego poner separadas ambas fuerzas en el *Alma* y en la *Naturaleza*, respectivamente (1).

La misma copia flagrante se advierte en el teorema 16, que es una exacta reproducción de la física mecanicista del Empédocles auténtico, el cual, lo mismo que el apócrifo, no admite más que fuerzas motrices que, sin alterar substancialmente la naturaleza de los cuatro elementos físicos, produzcan por mera síntesis mecánica los compuestos, y por anális la resolución de sus partes; por eso le vemos negar explícitamente la generación y la corrupción, el nacimiento *ex nihilo* y la aniquilación, para reducir todo fenómeno físico a movimientos moleculares de agregación y disgregación, determinados por el amor y la discordia (2). El influjo alternativo y mutuo de estas dos fuerzas en la física se concibe y expresa en ambos Empédocles idénticamente, tanto, que hasta el léxico empleado es el mismo (3).

En la psicología, en cambio, no son ya tan estrechas las relaciones. Hay, sí, una idea común a ambos Empédocles: la de la preexistencia de las almas y su unión *accidental* con los cuerpos. Sabido es cuánto debe la psicología empedóclea a la pitagórica y cómo ambas están inspiradas en los misterios religiosos órficos. Por eso no es de extrañar que los alejandrinos quisieran ver en Empédocles y en Pitágoras dos precursores de sus teorías místicas. En Empédocles, efectivamente, po-

---

(1) Cfr. versos 163-191; Ritter, I, 437, 452, 512. Las asimilaciones astrológicas del amor y la discordia, atribuídas a Empédocles en el teorema 11, tienen su fundamento en los versos 85 y 417 419, en los que Empédocles dice que la diosa Venus era la única divinidad del mundo primitivo en que reinaba el amor, sin que fuesen adorados Marte, Saturno ni Júpiter.—La imitación de toda esta doctrina se transparenta en el léxico. Compárense: φιλότης (v. 164) y στοργή (v. 380) con المحبة (*Sahrastani*, 261, 10)=amor; Κύπρις (v. 208) y 'Αφροδίτη (v. 218) con الزهرة (*Sahrastani*, 261, 20) =Venus; νεῖκός (v. 380) con الغلبة (*Sahrastani*, 261, 10)=discordia; Ζεύς (v. 160) con المشترى (*Sahrastani*, 261, 20)=Júpiter; ῎Αρης (v. 417) con المريخ=Marte; Κρόνος (v. 418) con زحل (*Sahrastani*. 261, 20)=Saturno.

(2) Cfr. versos 68, 69, 92-104, 113-5, 151-158, 265; Ritter, I, 440.

(3) Compárense los siguientes términos técnicos:

Empédocles.	*Sahrastani.*	
(vs. 98-101) φύσις	(263, 20) الكون	=generación.
(v. 92) ἀπολήγει	(263, 20) الفساد	=corrupción.
(v. 100) μῖξίς	(264, 1) التكاثف	=condensación.
(v. 100) διάλλαξίς	(264, 1) التخلخل	=disgregación.
(v. 284) πυκνά	(264, 1) * كثيف	=denso.
(v. 125) ἐθέλυμνά	(264, 1) * كثيف	=espeso.
(v. 284) μανά	(264, 1) * متخلخل	=raro.

La explicación fisiológica de la unión sexual, dada en el teorema 16, se encuentra en los versos 326-8. Cfr. Mullach, *Commentarius in Empedoclis carminum reliquias* (apud Didot), página 66 *a*. Item Zeller (traducción francesa), II, 238.

dían encontrar una doctrina del alma muy coherente con la neoplatónica: el alma humana, después de su vida anterior en el seno feliz del Esfero divino, donde reina el amor, descendió a la naturaleza donde el odio impera y recibió de esta naturaleza la vestidura de la carne, del todo ajena a su espiritual esencia; por eso el alma pugna por despojarse de su vestidura corpórea, anhelando retornar a su patria, para unirse de nuevo con la mente divina (1). Mas esta unión, en que su felicidad estriba, no puede conseguirla sino mediante la purificación de todo odio e impureza, dejándose guiar por el amor. Una doctrina ascética, trasunto fiel de la κάθαρσις pitagórica, viene, pues, a coronar la psicología del Empédocles auténtico (2). Es más: hasta cierto esoterismo místico se ve bosquejado en sus versos, cuando nos dice que no son los ojos de la carne los que pueden contemplar el amor, símbolo de la divinidad, sino los ojos del alma; y que ésta, purificada por la κάθαρσις, consigue, aun en esta vida, elevarse a la contemplación de lo divino (3). Y como corolario de esta psicología religiosa, su doctrina escatológica está bastante conforme con la del pseudo-Empédocles (teorema 17), en cuanto que afirma, como éste, que las almas de los hombres piadosos gozan, después de la muerte, una vida divina en el seno del Esfero, feliz y tranquilo, donde el amor reina, y hasta el cual llegan, despojadas del cuerpo, elevándose por el éter y haciéndose inmortales (4).

3. Todos estos elementos del auténtico Empédocles, que el análisis descubre en los teoremas del apócrifo, son, como si dijéramos, el dis-

---

(1) Cfr. verso 414: «[Natura] alieno induens eos carnis amictu.» Mullach (apud *Commentarius*, loc. cit., página 75 *a*) nota el verso de Lucrecio (libro III, 611) en que este símil de Empédocles se repite: «nostra..... mens..... vestem relinquere ut anguis». El símil de la *caverna* (غار = ἄντρον) está en el verso 29. Los otros símiles del cuerpo, usados en el pseudo-Empédocles (*red, herrumbre, corteza*), son ya neoplatónicos y gnósticos, según veremos. Por lo demás, la preexistencia de las almas está implícita en el dogma pitagórico de la metempsícosis, a que alude Empédocles en el proemio de su poema, versos 1-35.

(2) Cfr. verso 440 sig.; Ritter, I, 453.

(3) Cfr. verso 82: «Quam tu animo cerne, neve oculis attonitus sede.» Ritter, I, 455, 6. Su escepticismo y desconfianza acerca de los sentidos y de la razón, así como el tono misterioso y profético de sus revelaciones, se advierten en los versos 36-57 et passim. El mismo se hace pasar por hierofante, profeta o dios (verso 400). Es muy curioso observar que la pintura que de Empédocles nos hace el autor de la *Teología* (apócrifa) de Aristóteles (vide supra, teorema 17) como de un hombre caído del mundo de los espíritus, huyendo de la ira de Dios, está inspirada en los versos 9-18, 29 del proemio: «quemadmodum et ego nunc e coelo profugus sum et exsul, discordiae furenti parens», etc.

(4) Cfr. versos 457-461. Los versos que Ritter (I, 446, nota 3) da como dudosos porque aparecen también en el *Aureum Carmen* de Pitágoras (versos 70-1) son éstos: «Quod si relicto corpore ad liberum aethera commigraris, eris immortalis deus, incorruptus, neque amplius morti obnoxius.» Cf. versos 294-8 de Empédocles.

fraz que oculta, el pabellón que autoriza la defensa subrepticia de otras ideas filosóficas: las neoplatónicas. Examinemos, pues, estos nuevos elementos, verdadera clave del pseudo-Empédocles.

Una de sus fuentes más indubitables está en los libros de Filón, el judío helenizante. El esoterismo de los teoremas 1 y 3 es filoniano: Filón, como sus correligionarios los esenios, y como les sufíes musulmanes, colocaba en un plano inferior todas las ciencias profanas, patrimonio del vulgo de los sabios, otorgando a la teología el primado jerárquico y reservando su conocimiento a una selecta minoría de iniciados en la interpretación alegórica de la revelación divina, cuyos misterios solamente bajo símbolos deben ser comunicados (1).

La simplicidad de Dios es para Filón tan absoluta como para el pseudo-Empédocles (teorema 5). Filón no admite en Dios multiplicidad ni diversidad alguna: Dios es el Uno, el Simple, que existe por sí, sin asociación o mezcla de cosa o idea ajena, sin cualidades, sin atributos, sin nombre. Es inefable (teorema 6). Los atributos que se le dan por los hombres son todos ellos designaciones impropias de su esencia. El es algo superior y más bueno que el bien, la ciencia y la belleza (2). Si algún símbolo puede representar a la imaginación humana esta pureza y simplicidad de la divina esencia, es para Filón, como para el pseudo-Empédocles (teorema 17), el símbolo de la luz, pero de una luz suprasensible (3). Aunque inefable e inconcebible, Dios es, para Filón como para el pseudo-Empédocles (teoremas 7, 8 y 9), la causa primera y el formador del mundo, pero sin que por esto sufra El, en su esencia, cambio ni mutación; y esto, porque no es El inmediatamente causa, sino por el intermedio de ciertas potencias emanadas de El y a El inferiores. Una de estas potencias o el conjunto de todas ellas es el mundo suprasensible, que Filón llama *Logos* o Verbo y que concibe simbólicamente al modo de la suma de los rayos luminosos que emanan del foco de luz, que es Dios. Por eso todas esas potencias, aunque reflejan y reproducen la luz emanada, son imperfectas, puesto que tienen su razón de ser en otro y no en sí mismas, ya que son creadas, y lo creado, como pasivo, es imperfecto. Sólo el Ser increado, como esencialmente activo, es perfecto. Esto no obstante, todas esas emanaciones o potencias de Dios son suprasensibles y espirituales. En la emanación primera o *Logos* pone, a veces, Filón dos fuerzas supremas: la bondad, creadora y remuneradora, y la violencia, dominadora y vengadora, que parecen un eco del amor y la discordia de los dos Empédocles (4). Por

---

(1) Ritter, IV, 344, 346.
(2) Ritter, IV, 357.
(3) Ritter, IV, 360.
(4) Ritter, IV, 361, 365, 370.

lo que toca al mundo sensible, Filón lo deriva de la materia, sobre cuyo concepto titubea: ya la concibe como una fuerza ciega, inanimada, ya como un no-ser, ya como mera virtualidad pasiva, ya principalmente como una masa corpórea sin formas ni propiedades, inerte por sí, pero capaz de toda forma por el movimiento. Dentro de esta vaguedad de concepción, atribuye siempre Filón a la materia del mundo físico la misma esencia y efectos que el pseudo-Empédocles (teoremas 12, 13, 17) atribuye a la *Naturaleza* y a la *Materia Segunda*: la negación de bien y de razón, algo que turba y mancha la pureza y esencia del bien. Si el mal existe en el hombre, es por los apetitos sensibles que la materia origina y fomenta; la naturaleza física es la que extravía al hombre, alejándolo de la pureza y perfección primitivas en que Dios lo creó (1).

4. Aunque las ideas filonianas se transparentan bastante en los teoremas del pseudo Empédocles, no puede pensarse que la imitación sea directa, porque, de una parte, sabemos que el neoplatonismo musulmán deriva principalmente de otros neoplatónicos más modernos, Plotino, Porfirio y Proclo, que completaron y sistematizaron los primeros tanteos de Filón y Ammonio Sacas (2), y de otra parte, en los libros de Filón nada aparece del teorema *característico* del pseudo-Empédocles: la teoría de las *cinco substancias* universales, enlazada con la existencia de una *Materia Primera* espiritual, común a todo ser, excepto Dios.

Plotino, siguiendo a Filón, Plutarco y Numenio, pero precisando más sus ideas, fué el verdadero creador de la doctrina metafísica de los *tres principios* del Todo: el *Uno*, el *Primero*, el *Bien*, del que nada puede predicarse; la *Razón* o *Intelecto*, producido por el *Uno*, como causa, pero por vía de emanación; y el *Alma*, emanada del *Intelecto*, como *logos* o pensamiento suyo. Todo lo producido es inferior al productor. El *Uno* ha echado fuera de sí la substancia del *Intelecto*, al modo de una luz que emite sus rayos sin debilitarse. El *Intelecto* es, como efecto, inferior al *Uno*, un reflejo más débil de su luz. El *Alma* universal, verbo del *Intelecto*, reproduce, como un espejo, las formas o ideas de éste que han de realizarse en el mundo sensible de la vida y del movimiento. Debajo de esta *tríada* sublime y espiritual, totalmente alejada de lo sensible, pone Plotino una *dyada* de principios menos universales, explicación y causa del cosmos exterior: la *Naturaleza*, emanación del *Alma*, que

(1) Ritter, IV, 374.

(2) Una de las fuentes que más influyeron en el neoplatonismo musulmán es la *Teología* (apócrifa) de Aristóteles, que es un extracto de las *Enéadas* de Plotino (cfr. supra, p. 10, n. 2). En las *Enéadas* se ve cuánto preocupó a los neoplatónicos la doctrina empedóclea (cfr. *Plotini Enneades,* edición Didot, index nominum, s. v. *Empedocles*) y cómo la amalgamaron con sus idealismos. En esta tarea de falsificación inconsciente ya les había precedido Sexto Empírico, que atribuía a Empédocles y a los pitagóricos la creencia estoica en un alma del mundo (cfr. Zeller, II, 256, 259).

produce lo corpóreo activo, pero inconsciente, la vida del mundo celeste y sublunar; y la *Materia*, que explica todos los fenómenos cósmicos de la extensión inerte y sin vida (1).

No es fácil reducir a esquema conciso y claro las sutilísimas y complejas demostraciones con que Plotino fragua en sus *Enéadas* toda esta teoría que parece, a los ojos profanos, sublime pero desconcertada e irreal lucubración de un cerebro enfermo. Toda la clave está—bien sabido es—en la ideología platónica: Platón, y con él todos sus discípulos, no podían resignarse a creer que las ideas universales, cuya vida perenne e inalterable rompe los mezquinos moldes del tiempo y del espacio, que son eternas, unas e inmutables, tuviesen una realidad menos categórica y positiva que los seres particulares y múltiples, cuya duración caduca y alteraciones perpetuas suponen una existencia participada. Por eso, dando realidad objetiva y substancial a aquellas ideas puras que son fruto de la abstracción y generalización de la mente, crearon un mundo suprasensible e ideal, distinto y superior al mundo fenoménico, llegando a esta conclusión paradógica: el mundo suprasensible es la realidad positiva, mientras que el mundo de los seres concretos y sensibles goza sólo de una realidad aparente, imitada, por participación de las ideas universales. Y sentadas estas premisas, ya se vislumbra el origen de la teoría de las *cinco substancias* o hipóstasis que constituyen ese mundo suprasensible. Cada una de ellas viene a ser la resultante de una de las etapas de la abstracción mental: la *Materia* es la idea universal común a todos los fenómenos particulares de la extensión inerte; la *Naturaleza* es la idea que explica los fenómenos de energía inconsciente; el *Alma* universal cifra en su concepto todos los fenómenos teleológicos y vitales del cosmos, incluso las representaciones cognoscitivas del hombre, ligadas con lo sensible; el *Intelecto* explica, en fin, las representaciones ideales de la razón pura; y coronando este mundo suprasensible, en la cumbre y última etapa de la abstracción, la idea del *Uno*, superior por su universalidad y simplicidad absoluta a todas las otras hipóstasis (2).

Tal es, superficialmente bosquejada, la teoría plotiniana de las cinco substancias. Comparada con ella la que el pseudo-Empédocles traza en sus teoremas (7, 8, 10, 13 y 14), salta a la vista que la transcripción es casi completa. Alguna diferencia se echa de ver: Plotino incluye al *Uno* en la serie de las cinco substancias, como la primera de la jerarquía; en cambio el pseudo-Empédocles lo excluye totalmente. A mi juicio, el motivo es de índole religiosa: el dogma de la creación im-

---

(1) Ritter, IV, 462-490. Nótese cómo Plotino separa, igual que el pseudo-Empédocles en el teorema 13, las tres primeras substancias respecto de las dos últimas.

(2) Cfr. *Enneades*, V, 9, 5.

ponía a los pensadores musulmanes cierta cautela en las adaptaciones del pensamiento griego; había que conservar las fórmulas del credo musulmán que confiesa un Dios creador y que denomina criaturas a todos los otros seres; por eso el pseudo-Empédocles no llama a Dios el *Uno*, como lo hace Plotino, sino el *Creador*, y además lo excluye de la serie de sus emanaciones, para salvar mejor las apariencias panteístas del conjunto.

Pero no es ésta la diferencia más notable que separa a Plotino del pseudo-Empédocles. Al eliminar éste de las cinco substancias la hipóstasis del *Uno*, la reemplaza con una nueva, la *Materia Primera*, que viene así a ocupar el supremo grado de la jerarquía. ¿De dónde pudo nacer tan peregrina sustitución y cuál es el concepto de esa nueva hipóstasis? Ante todo hay que notar que esa *Materia Primera*, que ocupa el primer grado de las emanaciones en el pseudo-Empédocles, no tiene nada que ver con la *Materia* universal corpórea, que ocupa en ambos sistemas el último peldaño en la escala de los principios (1). El nombre con que el Empédocles árabe la designa es doble: unas veces usa el de *fuente* o *elemento* (عنصر); otras el de *hyle* o *materia*, transcribiendo la palabra griega ὕλη (هيولى), pero añadiendo el adjetivo *primera*, para mejor distinguirla de la materia corpórea, a la cual denomina también *hyle*, pero *segunda*.

La palabra *materia* o *hyle* significa en el tecnicismo de los filósofos griegos un principio de mera receptividad, algo pasivo, la simple potencia para recibir formas. En toda producción, en toda causalidad, aun en el orden suprasensible, el efecto implica en su concepto un algo potencial, una capacidad de recibir la realidad que no tiene. Si, pues, Dios es, para el pseudo-Empédocles, como para Plotino, el acto puro, la causa primera, el ser que nada tiene de pasivo o receptivo, resultará que sus primeros efectos, el *Intelecto* y el *Alma*, aun siendo espirituales, tendrán, en cuanto efectos, algo de imperfección, de no-ser, de pasividad, de receptividad, de limitación, es decir, algo de *materia*, tomada esta palabra en un sentido metafórico. A este elemento ideal de imperfección, común a todo ser que no sea Dios, es decir, a todo efecto, sea espiritual, sea corpóreo, el pseudo-Empédocles lo objetiva

(1) Para facilitar la comparación, he aquí las dos jerarquías de las cinco substancias, en ambos sistemas:

Plotino.	*Pseudo-Empédocles.*
El Uno (τὸ ἕν)	La Materia 1.ª (العنصر او الهيولى الاول)
El Intelecto (ὁ νοῦς)	El Intelecto (العقل)
El Alma (ἡ ψυχή)	El Alma (النفس)
La Naturaleza (ἡ φύσις)	La Naturaleza (الطبيعة)
La Materia (ἡ ὕλη)	La Materia 2.ª (الهيولى الثانى)

y realiza, haciendo de él una hipóstasis o substancia, colocándola inmediatamente debajo de Dios y por encima de las dos substancias universales, *Intelecto* y *Alma*, porque las supera en universalidad.

Tan genial y audaz concepción metafísica carece del mérito de la originalidad; tiene sus raíces en el mismo sistema de Plotino, aunque parezca discrepar de sus principios. En el libro 4.º de la *Enéada* II (1) se pregunta Plotino si, además de la *Materia* de los cuerpos, no existirá también en el mundo inteligible una *Materia* espiritual. Y después de preocupar y resolver las objeciones que contra su existencia ocurren, sienta audazmente la tesis de que «en el mundo de los inteligibles existe también una materia, distinta y anterior a la corpórea, que viene a ser como el *substratum* de las especies o substancias incorpóreas» (2). Y las razones que invoca son en un todo coherentes con su método dialéctico. En primer lugar, si las substancias incorpóreas son varias, forzosamente tendrán, además de algo en que convengan, algo también en que discrepen; este elemento de diferencia es la forma propia de cada una; luego si existe en todas ellas *forma,* fuerza será que también exista algo *formado*; y este algo, sujeto de la forma, será materia. Además, puesto que existe un mundo inteligible, del cual este mundo de acá abajo es una imitación o copia, deberá existir en aquél una materia, ya que el nuestro consta de materia y forma (3).

Pero Plotino se detiene aquí, sin dar el último paso, sin objetivar a esa materia espiritual y divina, sin otorgarle una actualidad substantiva en la jerarquía de los principios del ser. Y esto porque, según demuestra en el libro 5.º de la misma *Enéada* II, toda materia, aun esa del mundo divino, no puede ser algo *actual* y substantivo, puesto que su concepto esencial es el de algo en *potencia,* y perdería este su ser potencial, si la actualizásemos (4).

He aquí, pues, la novedad introducida por el pseudo-Empédocles en el sistema plotiniano: sin hacerse cargo de esta razón tan fundamental de Plotino, supone que la materia inteligible posee realidad actual, en cuanto tal materia, y hace de ella la primera emanación o efecto de Dios. Y en eso quizá tuvo su parte la sugestión de otro neoplatónico — menos especulativo y más religioso o teurgo que Plotino—, es decir, Porfirio, que en su libro *De Mysteriis Ægyptiorum* pretende explicar la mágica virtud de las imágenes y de los templos porque han sido hechos de esa materia pura y divina que los dioses se han preparado en su

(1) Artículos 1-5.

(2) *Enneades,* II, 4, 1: Ἑτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένην τοῖς ἐκεῖ καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις.

(3) *Enneades,* II, 4, 4.

(4) *Enneades,* II, 5, 3.

mundo para que les sirviera luego de habitación conveniente en el mundo de los cuerpos (1).

El análisis de los restantes elementos plotinianos que integran el sistema del pseudo-Empédocles, tiene ya un interés más secundario, porque son secuelas y corolarios de las imitaciones principales, y porque, además, es difícil asignarlos concretamente a Plotino, mejor que a Proclo o a otros neoplatónicos, ya anteriores, ya posteriores.

Así, por ejemplo, el símbolo de las esferas concéntricas con que el pseudo-Empédocles sensibiliza en su teorema 13 la relación mutua e íntima que une a las cinco substancias entre sí y con la luz divina, parece un eco de la imagen que Plotino emplea (2) asimilando a Dios con el centro de un círculo o con el foco de una luz, y al *Intelecto* con la circunferencia que depende del centro o con los rayos emitidos por el foco. El amor apasionado que el *Alma* universal siente hacia el *Intelecto* (teorema 12) es una reminiscencia de la doctrina de Proclo, para quien las substancias inferiores del mundo inteligible se unen a las superiores por el amor que les produce la visión de su hermosura (3). El teorema 14, en que el pseudo-Empédocles considera a las almas humanas como partes del *Alma* universal, deriva literalmente del panteísmo psicológico de Plotino y Porfirio (4). Ni hay que insistir en el parentesco neoplatónico de toda la psicología del pseudo-Empédocles, que se transparenta sin ningún esfuerzo (5). La preexistencia de las almas, su unión accidental con los cuerpos, su liberación por la muerte y su retorno a la patria, son temas que a cada paso ocurren en las obras de los alejandrinos y que se tratan con el mismo espíritu que en el teorema 17 del pseudo-Empédocles. Hasta la idea de la redención de las almas tiene su raíz en Jámblico y Proclo: aquél supone que la

---

(1) V, 23: Μὴ δή τις θαυμαζέτω, ἐαν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λεγωμεν: «Ni se admire alguien si dijéremos que también existe una cierta materia pura y divina.»

(2) *Enneades*, VI, 8, 18. Ya vimos que el símil de la *luz* (τὸ φῶς ἁπλουν) fué usado antes por Filón; su paso al pseudo-Empédocles se verifica a través del Alcorán, XXIV, 40. El del *círculo* y el *centro*, de abolengo pitagórico, se encuentra luego en la *Teología* (apócrifa) de Aristóteles y en la Cábala hebraica.

(3) *In Alcibiad.*, prop. 19.

(4) *Enneades*, IV, 3, 1: Οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς εἶναι. Cfr. Sahrastaní, II, 262, línea 12: وكانت النفوس الجزوية اجزاء النفس الكلية. Cfr. *Porphyrii philosophi Sententiae*, XXXIX.

(5) El teorema 2 del pseudo-Empédocles está copiado de la Enéada IV (3, 1): «Nulla profecto res est de qua diligentius et diutius investigare tractareque, quam de anima, debeamus: cum ob alia multa, tum etiam quia ad utraque cognoscenda conducit, scilicet tam ad ea, quorum est ipsa principium, quam ad illa ex quibus efficitur.» Cfr. ὅτι ἐπ' ἄμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν = ادرك به علم الطرفين. Item cfr. *Procli Institutio theol.*, CXC: Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν..... μεριστῶν..... Μέση ἄρα ἀμφοτέρων ἐστίν = المتوسط اعنى النفس الانسانية.

debilidad e imperfección contraída por las almas al unirse al mundo de los cuerpos, necesita un auxilio poderoso que le venga de lo alto para conseguir redimirse, y que ese auxilio les es proporcionado por las almas puras de toda mancha que descienden a este mundo para asegurar a los seres físicos la salvación, la purificación y la perfección (1). Y Proclo, orientado, como Jámblico, hacia una exégesis más religiosa y teúrgica de las ideas plotinianas, considera igualmente el estado de las almas como miserable y necesitado de socorro, que le ha de venir de las divinidades secundarias o *démones* (2). Y por eso, finalmente, toda la ética del pseudo-Empédocles estriba en el principio plotiniano que identifica la virtud moral con la purificación de lo sensible (3).

5. Esa orientación religiosa y teúrgica de los últimos neoplatónicos se acomodaba perfectamente al sello, también religioso, que caracteriza al Empédocles árabe. Los elementos cabalísticos, gnósticos y musulmanes que en él se advierten, acentúan esa misma orientación.

Sabido es el estrecho parentesco de la Cábala en su doctrina meta-

---

(1) *Stob. ecl.*, I, 906-910: Ἡ μὲν γὰρ (ψυχή) ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον. Cfr. Sahrastaní, II, 263, línea 4-16.

(2) *In Alcibiad.*, prop. 89.

(3) *Enneades*, I, 6, 6: «Virtus omnis est purificatio quaedam.»—El análisis que acabamos de hacer de los elementos neoplatónicos del pseudo-Empédocles debería completarse, para mejor evidenciar la imitación, con un léxico comparado del tecnicismo. De él hay bastantes ejemplos en los cotejos que hacemos en las notas de las páginas anteriores. A ellos pueden añadirse los que a continuación consignamos, sin precisar los lugares, porque saltan a cada paso en los textos neoplatónicos:

Ser = هوية = τὸ ὄν; τὸ καθ' ἀυτὸ εἶναι.
Bien = خير = τὸ ἀγαθόν.
Simple = مبسوط = ἁπλοῦς.
Compuesto = مركب = σύνδετος.
Inteligible = معقول = γνῶστος.
El Primero = الاول = τὸ πρῶτον.
El Uno = الواحد = τὸ ἕν.
El ser = الشىء = τὸ ὄν.
El no ser = اللاشىء = τὸ μὴ ὄν.
Intelecto = عقل = νοῦς.
Razón = فكر = διανοία. λογισμός.
Estimativa = وهم = δόξα.
Forma = صورة = τύπος.
Causa = علة αἰτία.
Sensación = حسة = αἰσθήσις.
Unificación = اتحاد = ἕνωσις.
Per se = فى ذاته = καθ' ἀυτο.
Incorpóreo = غير متجسم = ἀσόματος.
Corteza = قشر = επικάλυμμα,
Inmortal = لا يموت = ἀθάνατος.
Imperecedero = لا يفنى = ανώλεθρος.
Grosero = كثيف غليظ = πυκνός.
Sutil = لطيف = ὑγρός.
Universal = كلى = τὸ καθολικό.
Particular = جزئى = τὸ μερικό.
Lazo, Red = شبك = δεσμός.
Purificación = تطهير = κάθαρσις.
Descenso = هبوط = ἄνοδος.
Ascenso = صعود = κάθοδος.
Salvación = تخليص = σωτηρία.
Deificación = تأله = θειασμός.
Substancia espiritual = جوهر روحانى = οὐσία νοητή, πνευματική.
Alma nutritiva = نفس نامية = ψυχή αὐξητική, θρεπτική.

física de la emanación, con el neoplatonismo; por eso no es de extrañar que se asemeje al pseudo-Empédocles al explicar el origen del cosmos diciendo que en la luz primitiva, que todo lo llenaba, Jehová produjo un vacío o tiniebla (quizá la *Materia Primera* del pseudo-Empédocles), en la cual dejó caer su primera emanación, rayo de luz, que es la causa de todo cuanto existe por emanaciones sucesivas, las cuales se conciben por los cabalistas en la misma forma geométrica que el pseudo-Empédocles utiliza: como círculos o esferas concéntricas (*sephirots*), cuyo punto central ocupa Jehová (1). En la psicología de la Cábala hay también alguna idea del teorema 17 del Empédocles árabe: los cabalistas admiten, además de la metempsícosis propiamente dicha, otra que llaman *ibbur* (gestación, impregnación), que es la reunión de dos almas en un solo cuerpo, cuando una de ellas carece de fuerza para cumplir todos los preceptos religiosos y necesita de un auxilio extraño (2).

Esta misma teoría de la redención reaparece, más desarrollada y precisa por el contacto con el cristianismo, en las sectas gnósticas: todas ellas consideran al alma humana como una centella o rayo de la luz del mundo suprasensible, aprisionada en los groseros elementos de la materia, manchada por el contacto del organismo corpóreo (que Basílides llama, como el pseudo-Empédocles, *herrumbre del alma*), sufriendo en esta vida la pena merecida por el pecado original, y esperando su liberación definitiva y su retorno a la patria de donde salió, mediante la *gnosis*, cuyos misterios han de serle revelados por el salvador Jesucristo (3). Esta escatología gnóstica y la doctrina origenista de la rehabilitación universal de las almas (ἀποκατάστασις), es seguramente el modelo más próximo del teorema 17 del Empédocles árabe (4).

En ese último teorema es donde también se denuncian mejor las influencias islámicas. La pintura que en él se hace de la misión de los profetas para la redención de las almas, está inspirada en la teología musulmana. El profeta no se limita a atraerlas por el amor, por la suave exhortación moral, por la enseñanza y el ejemplo, sino que además de esta conducta esencialmente evangélica y cristiana, recurre a la violencia, esgrime la espada y somete por la fuerza a las almas rebeldes a sus invitaciones. Este segundo método, privativo del islam, tiene su apoyo textual en el Alcorán y en la historia de la propagación de su fe; pero también el primero se consigna literalmente en los tex-

(1) Cfr. Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme,* I, 101.

(2) Munk, *Palestine,* 522. Obsérvese también el nombre de «cortezas» (*sedîm* o *kelifot*) que los cabalistas dan a los espíritus impuros o ángeles caídos.

(3) Tixeront, *La théologie anténicéenne,* I, 193-6. Cfr. Zeller, I, 631.

(4) Tixeront, op. cit., 304.

tos alcoránicos. Se ve, por tanto, que esta parte del teorema 17 ha sido forjada con el propósito de armonizar la doctrina y la conducta de Mahoma con las ideas empedócleas sobre el amor y la discordia (1).

6. Tiene todo análisis el grave inconveniente de borrar en el plano mental, a fuerza de disociación de elementos, la visión nítida del conjunto, que es lo real y lo vivo; pero en cambio ofrece la ventaja incomparable de presentar aislados los elementos que lo integran, para poder estudiarlos mejor en sí mismos y en su coherencia mutua. Esta última, la coordinación de las múltiples y heterogéneas ideas del sistema analizado aquí, es empresa que no puede realizarse totalmente, ya porque del sistema sólo poseemos algunos fragmentos, ya porque éstos deben ser además interpretados en función de las ideas teológicas de Abenmasarra, que fué el verdadero defensor y propagador de la metafísica del pseudo-Empédocles.

Lo único que de esta metafísica cabe decir, como resumen del análisis bosquejado, es: 1.°, que en ella se aprovechan algunos elementos de la física mecanicista y de la metafísica eleática del Empédocles auténtico, para mejor decorar con el prestigio de su nombre y antigüedad el panteísmo neoplatónico de las *Enéadas*, amalgamado con otras ideas de la cábala, del gnosticismo y de la religión musulmana; 2.°, que esta metafísica no tiene, por consiguiente, otra originalidad que la de haber reducido a una síntesis, más o menos coherente, doctrinas de linaje muy diverso; 3.°, que, eso no obstante, tiene un interés no despreciable para la historia de la filosofía, porque atinó a poner de relieve un teorema secundario de las *Enéadas*, «la existencia de una materia espiritual, común a todos los seres, excepto Dios», a la cual considera como primera hipóstasis del mundo inteligible de las *cinco substancias*. Esta doctrina, privativa y original del pseudo-Empédocles, es la que sobrevivió, como veremos, hasta muchos siglos después.

---

(1) Los textos del Alcorán son: XVI, 126: «Invita [a ellos ¡oh Mahoma!] al camino de tu Señor por medio de [la enseñanza de] la sabiduría y por medio de la buena exhortación moral, y argúyeles con la argumentación más apropiada.» (Cfr. Sahrastaní, II, 263, línea 9: بالحكمة والموعظة).—IV, 91: «Mas si se desviaren, tomadlos y matadlos doquiera los encontrareis.» Cfr. *Tafsir* de Aljázin, III, 142 y I, 379, donde se ven los esfuerzos de los exégetas musulmanes para conciliar ambas normas diametralmente opuestas. A lo más, cabría remontar esta conciliación de ambas normas a la teología hebraica que atribuye a la sabiduría divina el doble empleo de la fuerza y de la suavidad: fortiter, suaviter (*Sap.*, VIII, 1).

VI

DOCTRINA TEOLÓGICA DE ABENMASARRA

Las ideas teológicas, netamente *masarríes*, que los historiadores nos han conservado, aparte del sistema del pseudo-Empédocles, son muy pocas e inorgánicas. Además, o constan sencillamente de una fórmula breve, sin su desenvolvimiento y demostración, o se limitan a fugaces alusiones de la doctrina esotérica de Abenmasarra, aducidas, por el que las cita, en confirmación de otras ideas que no es seguro fuesen de aquél. Dijimos ya que Abenházam y Abenarabi son casi los dos únicos testigos con que contamos para esta información fragmentaria: aquél, como historiador de las sectas y teólogo escolástico, nos da tan sólo afirmaciones o tesis escuetas; éste, como sufí panteísta, invoca la autoridad de Abenmasarra, a título de precedente de su propio sistema. No son, pues, ambas fuentes ni copiosas ni directas; pero son casi las únicas a que, por hoy, hay que atenerse. Para aprovecharlas mejor, procuraremos relacionar sus informaciones con los teoremas del pseudo-Empédocles, siempre que no nos lo impida la concisión y obscuridad enigmática de aquéllas.

1.ª Abenarabi explica en el capítulo 272 de su *Fotuhat* (II, 763-8) el grado místico más sublime en el que el sufí llega a la intuición de la absoluta simplicidad de Dios, concebido como *Uno*, sin atributos, nombres, acciones ni relaciones ideales que lo determinen, concreten ni multipliquen. Ese grado, que Abenarabi llama *exención de la unificación* (تنزيه التوحيد), consiste en ver intuitivamente que la propiedad de la unidad es tan característica de la esencia divina, que le compete *per se* y *a se*, con exclusión de todos los seres, siendo, por tanto, incomunicable e imparticipable por todos ellos. Es más: el místico ve intuitivamente, en ese grado, que tal unidad de la divina esencia es propia de Dios, no en virtud, sino independientemente y aun a pesar de la confesión verbal o mental de la criatura racional que declare o conciba a Dios como *Uno* (توحيد). En otros términos: tal unidad es algo superior y más sutil que la unidad concebida por la razón humana, porque en esta última hay siempre duplicidad de elementos ideológicos, sujeto y objeto, la unidad pensada y el pensamiento de ella. Luego la unidad absoluta de que aquí se trata ha de ser por fuerza fruto de una intuición supramental y no efecto de la ciencia racional que tenemos de Dios por inducción de las criaturas. Esta inducción no alcanza más que a sospechar la realidad de una Esencia, exenta de las relaciones propias de todo lo creado, de la cual todo lo creado pende, pero cuyo

contenido real nos es perfectamente ignoto. Sólo, pues, la intuición supramental, infundida en el éxtasis, puede llenar este vacío e iluminar las obscuridades de la razón inductiva.

Este concepto intuitivo del *Uno*, literalmente plotiniano (1) (aunque los filósofos musulmanes lo atribuían a Empédocles), es la tesis cardinal de toda la teología motázil y batiní, en la cual la identidad real y mutua de los atributos divinos, consignados en el Alcorán, desempeña el papel de postulado (2). Por eso precisamente los historiadores del pseudo-Empédocles afirman que su teorema 5 fué luego copiado literalmente por los creadores (auténticos o apócrifos) de aquellas sectas, es decir, por Alí, supuesto pontífice de los batiníes, y por Abulhasan y Alalaf de Basora, creadores del motazilismo (3). Y por eso también todas las opiniones teológicas de Abenmasarra son batiníes o motáziles y se explican, en último análisis, por ese postulado o teorema 5 del pseudo-Empédocles.

Mas no es preciso recurrir a estas indirectas relaciones para evidenciar el parentesco de la teología de Abenmasarra con aquel concepto del *Uno*, ya que el mismo Abenarabi lo afirma expresamente en el citado capítulo; después de desenvolver aquella tesis en la forma dicha, añade (4): «Pero debes saber que este grado místico, aunque consiste esencialmente en la intuición de la unidad absoluta de Dios y de su exención [de toda multiplicidad], se manifiesta, no obstante, en el acto de la iluminación [del alma del sufí], como algo dotado de forma [corpórea y] concreta, apareciéndosele bajo la figura de una habitación sostenida por cinco columnas, sobre las cuales se extiende un elevado techo que cubre o envuelve las paredes [de la estancia], y sin puerta alguna abierta; por lo cual, a todos les es absolutamente imposible penetrar en ella. Fuera de la habitación, sin embargo, álzase una columna más, que está adherida a la pared exterior. Los místicos iluminados tocan esa columna, igual que besan y tocan la *Piedra negra* que puso Dios fuera de la Casa [santa de la Meca, es decir, del templo de la Caba]..... Esta columna no es exclusiva de este grado místico, sino común a todo grado divino. Es al modo de un intérprete entre nosotros mismos y las intuiciones que los grados místicos nos infunden. Y a esto alude Abenmasarra el Chabalí (5) en su *Libro de las letras*. Dicha columna posee una lengua elocuente que nos interpreta el sentido

---

(1) Cfr. Ritter, IV, 456 y siguientes. Cfr. *Enneades*, VI, 9, 5 y 6.

(2) Cfr. Abentaimía, *Tafsir surat alijlás*, página 42.

(3) Sáid, *Tabacat alómam*, loc. cit., página 666; Sahrazurí, loc. cit., folio 13 v.°, línea 2; Osaibía, I, 38.

(4) *Fotuhat*, II, 767, línea 11 inferior.

(5) El texto dice erróneamente ابن مسرة الجيلى. Cfr. infra, nota 181.

de los misterios que encierran los grados místicos, y de ella aprendemos esta ciencia.»

Este interesante pasaje del *Fotuhat* nos sugiere: 1.º, que existía en la teología mística de Abenmasarra el mismo postulado plotiniano de la absoluta simplicidad del *Uno* (*tanzih altauhid*), ya que Abenarabi cierra su explicación con la autoridad de Abenmasarra; y 2.º, que este postulado, como todas las tesis panteístas de los sufíes, aparecía disimulado en las obras de Abenmasarra bajo el velo enigmático de los símbolos. La interpretación del símbolo arquitectónico que Abenarabi nos ha conservado préstase dócilmente a los juegos multiformes de la imaginación acomodaticia; pero sin abusar de ésta, puede razonablemente verse en él una representación plástica de su doctrina de *las cinco substancias*, personificadas en las cinco columnas que sostienen el edificio del cosmos; el techo elevado que las cubre o *envuelve* (محيط) puede ser Dios o el *Uno*; las paredes exteriores de la habitación son quizá las criaturas particulares del mundo físico, manifestación única, exterior y visible de la esencia interior o espiritual y divina del cosmos; por eso la habitación resultante, símbolo del *Todo-Uno*, carece de puertas o ventanas en sus muros, a través de las cuales pueda penetrarse el sentido esotérico que en su interior se oculta; sólo por iluminación mística cabe conocer ese misterio, inasequible a los profanos; y tal iluminación se obtiene poniéndose los místicos en contacto con la columna exterior, que quizá sea el profeta o el *imam* (1), el cual, por su adhesión íntima a la pared exterior y por su comunidad de naturaleza con las *cinco columnas* del interior, puede servir de intermediario e intérprete entre los dos mundos, el divino y el humano (2).

---

(1) Me inclino más a interpretar la columna exterior como símbolo del *imam*, porque Abenarabi denomina al *cótob* (قطب) o *quicio* místico (que es el jefe de la jerarquía esotérica) con el calificativo de «ángulo de la *Piedra negra*» (ركن الحجر الاسود). Cfr. *Fotuhat*, II, 7. Es más: el célebre Abumedín, maestro de Abenarabi, afirmaba explícitamente que él era, en cuauto *imam*, como la *Piedra negra*. Confróntese *Fotuhat*, III, 180.

(2) Huelga repetir que toda esta exégesis del enigma es hipotética. No tiene más valor que el de un ensayo de adivinación, sugerida por el contexto de la doctrina de Abenarabi sobre el توحيد y por lo poco que conocemos de las ideas y símbolos de los sufíes contemporáneos. Alhalach, el místico panteísta de Bagdad, contemporáneo de Abenmasarra († 309/922), enseñaba en su *Kitab Altauasín* el mismo teorema plotiniano de la ἕνωσις o توحيد mediante símbolos geométricos, análogos a los del pseudo-Empédocles, en uno de los cuales, para ponderar cuán inaccesible es a los profanos la intuición gnóstica de la esencia de Dios, sírvese del esquema plotiniano de la *circunferencia* y del *centro* (الدائرة والنقطة), añadiendo, como en el símbolo arquitectónico de Abenmasarra, que «esa circunferencia carece de puerta» (والدائرة ما لها باب والنقطة التى فى وسط الدائرة هى الحقيقة). Cfr. Massignon, *Kitâb al-Tawâsîn* (París, Geuthner, 1913), páginas 25 y 26. Para la doctrina del تنزيه التوحيد en

2.ª Abenházam en su *Físal* (IV, 199) atribuye a Abenmasarra, por testimonio de uno de sus discípulos mediatos (1), la siguiente tesis, lógica consecuencia del postulado plotiniano anterior: «El Trono de Dios (العرش) es el ser que gobierna o rige (المدبر) el cosmos. Dios es demasiado excelso para que se le pueda atribuír acción alguna *ad extra.*» No transcribe Abenházam las razones de tal tesis (2); pero harto transparente es el nexo que la une con el dicho postulado, o sea con el teorema 5 del pseudo-Empédocles, y con toda la teoría emanatista de las cinco substancias, excogitada cabalmente para explicar el origen y gobierno del cosmos sin la directa intervención del *Uno,* cuya independencia y necesidad absoluta sufriría menoscabo si se relacionase inmediatamente con las criaturas.

Lo que, en cambio, ya no resulta tan claro es el motivo de la identificación alegórica del Trono divino con ese ser encargado del gobierno del cosmos. ¿A qué substancia, de las cinco que constituyen la jerarquía de los principios, quiso aludir Abenmasarra con aquella personificación? Ese *Trono* sobre el cual Dios está sentado, según el texto bien conocido del Alcorán (VII, 52), había sido, desde los orígenes de la teología musulmana, uno de los temas polémicos que más agriamente separaron a los antropomorfistas de los motáziles (3). Estos últimos, como los batiníes y filósofos, buscaron en la alegoría el más fácil recurso para sortear las enormidades de la letra a que los antropomorfistas se atenían. Unos, como el sufí Abutálib de Meca († 386/996), identificaban al Trono con la voluntad divina (4); los filósofos peripatéticos, para no separarse tanto del sentido literal que parece exigir algo corpóreo, lo identificaban con la esfera más elevada (فلك الافلاك), asiento del primer motor del mundo celeste y sublunar (5). ¿Querría Abenmasarra ver,

---

Alhalach, evácuense las referencias de la *Table des termes techniques* del libro, s. v. *tanzîh, tawhîd.* Los símbolos *circulares* abundan en dicho libro; véanse páginas 29, 56, 66, etc.

(1) Ismael el Roainí, de quien hablaremos en el § VII.

(2) Abenházam añade que las frases de los libros de Abenmasarra, que el Roainí citaba para autorizar su testimonio, sugerían en efecto la tesis atribuída. (Corríjase en el pasaje del *Físal,* IV, 199, línea 16: في كتبه ليس فيها لعمرى دليل = في كتب ابن مسرة فيها لعمرى دلائل, que es la lección correcta del *Cod. Leyd.* 1982, folio 146 v.°, línea 6).

(3) *Físal,* II, 122; *Ithaf,* II, 106-7.

(4) *Cut alcolub,* I, 101 apud Schreiner ZDMG (1898), IV, 521. Algazel, en su *Almadnún asaguir* (página 9; cfr. Asín, *Algazel,* 721), asimila el corazón humano, asiento de la voluntad del hombre, al Trono de Dios; el cerebro, sede del espíritu animal, al escabel (كرسى) de Dios; los órganos corpóreos, instrumentos ciegos de la voluntad y del entendimiento, a los ángeles que obedecen las órdenes de Dios.

(5) Sprenger, *Dictionary of the technical terms,* III, 981. Cfr. Algazel, *Mixcat alanuar,* 59; *Ithaf,* II, 107.

como los filósofos, en el Trono divino la personificación del *Intelecto*, segunda substancia de la jerarquía de los cinco principios? (1). ¿O es que, a imitación de los cabalistas, relacionaba el Trono divino con la primera emanación de Dios, es decir, con la *Materia Primera*, dentro del sistema del pseudo-Empédocles? ¿O quizá concebía al Trono como *el cuerpo universal*, primer ser inferior a la dicha jerarquía en el sistema de Abenarabi? (2). Sólo este sufí español, cuya filiación masarrí demostraremos más adelante, parece que podría descifrarnos el enigma. Pero desgraciadamente, no sólo no nos da la clave, sino que, con las explicaciones místicas de su *Fotuhat* acerca del Trono de Dios, acaba por desorientarnos más sobre el pensamiento genuino de Abenmasarra en este punto. En cambio, esas explicaciones del *Fotuhat* derraman copiosa luz sobre el conjunto del sistema panteísta de Abenmasarra, en el cual la doctrina alegórica del Trono divino viene a ser como la cifra y resumen que lo compendia. Por eso interesa extraordinariamente a nuestro propósito analizar el extenso pasaje del *Fotuhat* a que nos referimos.

Forma el aludido pasaje el contenido casi íntegro del capítulo 13 de dicha obra, titulado *De la intuición de los sostenes del Trono* (3). Comienza Abenarabi por distinguir dos sentidos de la palabra «Trono»: el metafórico de *imperio* (ملك) y el propio o material de *asiento* (سرير). Añade luego que, según un *hadiz* del Profeta, el número de los *sostenes* (حملة) que soportan el Trono de Dios es tan sólo cuatro en esta vida y ocho en el día del juicio. Dice después textualmente (4): «Hemos

---

(1) Abicebrón, influído, como veremos, por las ideas de Abenmasarra, dice que la esfera del *Intelecto* está bajo el Trono de Dios. Cfr. Goldziher, *Kitâb Maanî*, página 44*. Por lo demás, esta personificación del Trono divino como sujeto primero de las teofanías u operaciones *ad extra* de la divinidad, es de origen cabalístico. En la *Michna*, el primero de los espíritus, el que desempeña todas las funciones de la creación, conservación y providencia del cosmos, se denomina el *Metathrôn* (μετάθρονος). Cfr. Tixeront, *La théol. anténic.*, I, 37. Coincide con esta última sospecha el hecho de que el mismo Abenmasarra relaciona el Trono divino, según luego veremos, con los cuatro animales simbólicos de Ezequiel, sobre los cuales colocaban los cabalistas a la primera emanación de Dios, *Adam Cadmôn*. Cfr. Munck, *Mélanges*, 492.

(2) *Fotuhat*, II, 539. A veces identifica al Trono con el cielo que envuelve a todas las esferas y que carece de astros. *Fotuhat*, I, 68.

(3) *Fotuhat*, I, 191: فى معرفة حملة العرش. La cuestión debió de ser tópica entre los antiguos batiníes, pues el *Farc*, 292, la cita como una de las que los propagandistas proponían a los prosélitos para sorprender su ignorancia.

(4) روينا عن ابن ميسرة الجيلى من اكبر اهل الطريق علما وحالا وكشفا العرش المحمول هو الملك وهو محصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة فادم واسرافيل للصور وجبريل ومحمد للارواح وميكائيل وابراهيم للارزاق ومالك ورضوان للوعد والوعيد Aunque los editores del Cairo leyeron ابن ميسرة الجيلى en el texto que precede, es indudable que se trata de Abenmasarra, porque al fin del capítulo (I, 194) en que se repite la referencia leyeron correctamente ابن مسرة. Además, en la reciente edición

aprendido por tradición oral derivada de Abenmasarra El Chabalí (que fué uno de los más grandes maestros de este método sufí, así por su ciencia como por sus cualidades extáticas y por sus iluminaciones) lo siguiente: «el Trono sostenido es el imperio [o reino de la creación], que se reduce a *cuerpo*, *espíritu*, *sustento* y *grado*. Adam e Israfil [son los que sostienen] las formas [o cuerpos]; Gabriel y Mahoma son los sostenes de los espíritus; Miguel y Abraham, de las provisiones [o alimentos]; Málic y Riduán, de los premios y castigos.»

Y tomando seguidamente este texto de Abenmasarra como tema de todo el capítulo, Abenarabi lo glosa y comenta con el objeto de interpretar el *hadiz* profético (citado al principio) conforme a la doctrina de Abenmasarra, es decir, considerando el Trono de Dios, de que se trata en el *hadiz*, como el conjunto de todo lo existente en el universo, y entendiendo que los *sostenes* (حملة) que lo soportan son los seres encargados de su gobierno y dirección. Ahora bien; el cosmos se reduce, según Abenmasarra, a cuatro categorías de fenómenos: origen de los cuerpos o formas; ídem de los espíritus; conservación, o continuidad en el ser, de unos y otros; y felicidad o infelicidad de los mismos. Cada una de estas cuatro categorías posee una doble realidad: esotérica o interna y exotérica o externa; esta última es la que aparece en la vida presente; aquélla es la que se manifestará en la vida futura. Por eso los *sostenes* encargados de cada categoría son dos: uno para su realidad presente y otro para la venidera. Y he aquí por qué serán ocho los sostenes del Trono en el día del juicio. Abenarabi no explica el sentido que para Abenmasarra tienen los nombres de los ocho personajes a cuyo cargo están las cuatro categorías de fenómenos en su doble realidad; pero no es aventurado sospecharlo aunque vagamente: las tres primeras parejas constan, como se ve, de un hombre y un ángel; aquél, encargado de la realidad externa, y éste de la interna. Así, Adam es el sostén o raíz del origen fenoménico de los cuerpos; y el ángel Israfil el encargado de su ser interno o real que poseerán en la vida futura (1).

---

del *Fotuhat* (Cairo, año 1329 hégira) hecha conforme a un ejemplar encontrado en Conia y cotejado con el autógrafo de Abenarabi, léese ya en ambos lugares (I, 148 y 149) el nombre correcto de Abenmasarra el Chabalí.—Un pasaje paralelo del que comentamos, puede verse en el mismo *Fotuhat*, II, 372.

(1) Parece que aquí juega Abenmasarra con el equívoco de la palabra الصور cuya grafía se presta a doble sentido, según se vocalice *sóuar* (formas, cuerpos) o *sur* (cuerno o trompa de caza). Con este último sentido la palabra se cita en el *Alcorán*, XXXIX, 69, aludiendo a la trompeta del juicio final, a cuyo son los muertos resucitarán; y los *hadizes* proféticos atribuyen al ángel Israfil el oficio de hacer sonar esa trompeta (cfr. *Ihia*, IV, 366 e *Ithaf*, X, 451). Se ve, pues, que Abenmasarra, como batiní que era, daba a la palabra un sentido esotérico, falseando la letra con habilidad para negar impunemente los pormenores alcoránicos y tradicionales de la resurrección y el juicio.

Mahoma, que para los sufíes tiene una preexistencia espiritual y mística, anterior a Adam y a todo ser, es el fundamento de todos los espíritus, pero sólo en cuanto a la realidad fenoménica de éstos; su realidad interna pende del ángel Gabriel, el más alto de la jerarquía angélica (1). La función desempeñada por Abraham y el ángel Miguel en la conservación de la existencia de los cuerpos y de los espíritus, no es fácil vislumbrarla (2). La última pareja está constituída por dos ángeles: Málic y Riduán, que en la angelología musulmana desempeñan respectivamente el oficio de custodios del infierno y del paraíso (3).

Dentro del cuadro esquemático que el breve texto de Abenmasarra le proporciona, Abenarabi encaja su propio sistema emanatista, sin decir francamente si este sistema era realmente el de Abenmasarra o no. Sin embargo, sus analogías fundamentales con la doctrina del pseudo-Empédocles son tantas, que no cabe dudar del parentesco que los une, y hasta parece que Abenarabi no hace otra cosa que reproducir las ideas de Abenmasarra.

Divide Abenarabi el capítulo en cuatro cuestiones, correspondientes a las cuatro categorías de que Abenmasarra habla en su texto.

Cuestión primera: del origen de las formas o cuerpos. Explica Abenarabi este origen diciendo que Dios, antes de la creación, existía en el seno de una niebla (العماء) que era el primer lugar de la epifanía o manifestación divina *ad extra*, y que viene a ser la *Materia Primera* del pseudo-Empédocles. Esa niebla se tiñe con la luz esencial de la divinidad, y desde aquel momento aparecen en ella las formas de los ángeles o espíritus superiores al mundo físico. Esas formas son para Abenarabi cuerpos (4), aunque luminosos, que luego habrán de recibir la infusión de sus respectivos espíritus, según dirá en la cuestión siguiente. El primero de esos ángeles cuya forma se manifiesta en la niebla

---

(1) La doctrina sufí de la preexistencia de Mahoma no es más que una adaptación al islam del dogma cristiano de la encarnación del Verbo, y de la consiguiente preexistencia de Jesucristo en el plan eterno de la mente divina. Bien sabido es, por lo demás, cómo en la literatura apócrifa judía de los orígenes del cristianismo, la doctrina de la preexistencia de Moisés, de algunos patriarcas y del Mesías, es un tema frecuentísimo. Cfr. Tixeront, *La théol. anténic.*, I, 37. (Sobre esa teoría sufí, cfr. *Fosús* de Abenarabí, capítulo 27; item Massignon, *Tawâsîn*, página 158). El ángel Gabriel es para los sufíes la personificación del *Intelecto* primero. Cfr. Asín, *La psicol. según Mohidín Abenarabi* (apud «Actes du XIV.e Congrès intern. des Orient.), tomo III, página 188, nota 1.

(2) En la literatura bíblica no aparecen asociados Abraham y el ángel Miguel. Sólo en la liturgia cristiana se les asocia: así, por ejemplo, en el ofertorio de las misas de *requiem*.

(3) Cfr. Sprenger, *Dictionary*, III, 1338.

(4) Los ángeles, para la teología ortodoxa musulmana, son seres corpóreos. Cfr. Sprenger, ut supra.

iluminada, es el *Intelecto* al cual Dios reveló la ciencia infinita de todo lo que después de él ha de existir. El *Intelecto*, a modo de cálamo o pluma, consigna en una lámina toda su ciencia, y de esta copia resulta un segundo ángel, que es el *Alma universal*. Esta, a su vez, da origen a la *Naturaleza*, en la cual termina el mundo de la luz pura. Después otorga Dios el ser a la obscuridad pura [que es, sin duda, la *Materia Segunda*], y derramando sobre ella su luz esencial mediante la cooperación de la *Naturaleza*, engéndrase el *Cuerpo* universal, mezcla de luz y tiniebla, y ser primero del mundo material. Este *Cuerpo* universal es lo que el *Alcorán* denomina Trono de Dios, en cuya concavidad esférica se contienen envueltos todos los cuerpos y esferas celestes. Tal es, según Abenarabi, el origen de todas las formas o cuerpos, así luminosos o espirituales, como tenebrosos o materiales.

Cuestión segunda: del origen de los espíritus. Acabada la producción de las formas sin espíritus, iluminólas Dios de nuevo con su luz, y de esta iluminación nació para cada forma un algo oculto e invisible (غيب) que se llama el espíritu. Estos espíritus no son divisibles, numéricamente, pues constituyen todos una sola esencia; sólo se distinguen entre sí por razón de la mayor o menor aptitud que cada forma tiene para recibir la ilustración divina. Y las formas no son lugares circunscriptivos de sus espíritus, sino únicamente lugares en que los espíritus ejercen su dirección y gobierno o simplemente lugares en que éstos se manifiestan.

Cuestión tercera: de los sustentos del cuerpo y del espíritu. Dios ha creado, para los cuerpos y los espíritus, sustentos adecuados a su conservación. Unos son sensibles: la virtud nutritiva que se oculta bajo las formas corpóreas de los manjares, bebidas, etc. Otros son ideales: los conocimientos racionales, las ilustraciones divinas, los estados psicológicos, que sirven para mantener la vida del espíritu. Pero unos y otros son, aun los sensibles, algo espiritual, oculto bajo la superficie de las formas.

Cuestión cuarta: del grado o fin de los seres. Dios ha establecido para todo ser grados o fines de felicidad e infelicidad. Estos grados son varios: hay una felicidad relativa, que se adecua a la intención del sujeto; hay otra que consiste en todo lo que se armoniza con su complexión; hay otra que estriba en llenar todas las exigencias de la perfección esencial del ser; hay, en fin, otra felicidad teológica, que consiste en llenar las exigencias de la ley positiva. Dígase lo mismo de la infelicidad. Una y otra pueden ser sensibles e inteligibles: aquéllas son los placeres y dolores físicos de este mundo y del otro. La felicidad e infelicidad de este mundo no es pura, sino mixta, pues acá abajo aparece como infeliz el feliz y recíprocamente; sólo el día del juicio se distinguirá claramente.

Concluye Abenarabi su capítulo retornando al texto de Abenmasarra de donde partió, para hacer ver cómo en esta vida solamente aparecen cuatro de los sostenes del Trono de Dios, es decir, cuatro realidades de las ocho que integran el cosmos, a saber: forma o cuerpo de los seres, sustento sensible de los mismos, felicidad y desgracia aparentes o visibles (1).

Cotejada la doctrina emanatista de estas cuatro cuestiones con la de los teoremas 4, 13 y 17 del pseudo-Empédocles, se advierte que ambas participan del mismo carácter plotiniano, revelado sobre todo en su tecnicismo iluminista: Dios es luz cuyos rayos se difunden a través de todo el cosmos, bajo la corteza tenebrosa de las formas, y esos rayos son los espíritus que animan a todos los seres. Este panteísmo vitalista, la enumeración casi textual de las cinco substancias, la alusión que se hace de la *Materia Primera* y la identidad de ambas psicologías, confirman, por lo tanto, la sospecha de que Abenarabi nos ha conservado, en todo el capítulo 13 de su *Fotuhat*, lo esencial de la metafísica panteísta de Abenmasarra. Bajo el símbolo del Trono divino ocúltase, en efecto, la *Materia Primera*, emanación primordial del *Uno*. De ese Trono, igual que de la *Materia Primera*, depende el origen y conservación de todo ser, así corpóreo como espiritual; y el fin último de todos ellos está en el retorno a ese su origen y principio (2).

3.ª Abenházam en su *Físal* (IV, 198) atribuye a Abenmasarra la siguiente tesis herética: «La ciencia de Dios y su poder son dos atributos temporales, creados. Dios tiene dos ciencias: Una, que Él creó toda de una vez, es la ciencia de los universales (3), es decir, la ciencia de lo oculto (4); a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce que existirán en lo futuro fieles e infieles, juicio final, recom-

---

(1) Como epílogo del capítulo, Abenarabi observa que si el Trono de Dios se toma en el sentido de *asiento*, tiene también cuatro ángeles que lo sostienen sobre sus hombros, y añade (*Fotuhat*, I, 194): «Acerca de las formas de estos cuatro sostenes se cita algo que se aproxima a lo que dice Abenmasarra. Dícese, en efecto, que el 1.º tiene forma de hombre, el 2.º de león, el 3.º de águila y el 4.º de toro.» No se me alcanza la relación esotérica que con las cuatro categorias de fenómenos arriba analizados puedan guardar, en la mente de Abenarabi, las cuatro figuras de animales de que se habla en la profecía de Ezequiel (1, 10) y en el Apocalipsis (IV, 6 y 7); pero en general cabe presumir que se trata de algo cabalístico. Cfr. Munck, *Mélanges*, 492; Neumark, *Geschichte der jüdischen Phil.*, I, 134; Schreiner, *Kalâm*, 35.

(2) Cfr. teorema 11 del pseudo-Empédocles.—Ahora puede ya verse claramente que el Trono divino era para Abenmasarra (como lo fué después para Abicebrón) símbolo de la Materia Primera. Cfr. Munck, *Mélanges*, 144, nota 2.

(3) El texto impreso dice: علم الكتاب «la ciencia del Libro», es decir, del Alcorán, lo cual no tiene sentido. Corrijo, pues علم الكليات, como aparece en el *Cod. Leyd.* del *Fisal*, número 1982, folio 146 r.º

(4) علم الغيب.

pensa de las acciones humanas, etc. Otra ciencia de Dios es la que tiene de los seres particulares, es decir, la ciencia de lo aparente (1), la que posee de cada cosa después de que ésta viene a la existencia; a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce la infidelidad de Zeid, la fidelidad de Amer, etc. De todas estas cosas particulares Dios no conoce ninguna, hasta que existe. Fundábase, para esta doctrina, Abenmasarra en el texto alcoránico en que se denomina a Dios «conocedor de lo oculto y de lo aparente» (2)..... Pero, en realidad, lo que le movió a mantener esa tesis fué su adhesión a los principios fundamentales de la herejía de los motáziles. Porque si éstos admitiesen que Dios conoce *ab aeterno* que fulano no creerá jamás y que zutano no será jamás infiel, no podrían luego afirmar, como afirman, que los hombres poseen libertad plena para obrar, puesto que esa afirmación equivaldría a confesar que el hombre puede desmentir y revocar con sus actos los decretos eternos de la ciencia divina.»

«Abenmasarra, pues, sostenía (3), y con él sus discípulos, que la ciencia divina es cosa distinta de Dios, cosa contingente, que tiene su origen en el tiempo, cosa creada. Así lo hemos oído decir a los discípulos de Abenmasarra con quienes hemos sostenido polémicas.»

A primera vista se comprende que Abenházam no ha sabido interpretar con toda fidelidad el pensamiento de Abenmasarra en este problema teológico, verdadero nudo de la presciencia divina y la libertad humana, puesto que no ve en toda su doctrina otra cosa que una mera acomodación a los principios motáziles. La raíz de esta tesis de Abenmasarra es más honda: arranca de su concepto plotiniano del Uno. Plotino en su *Enéada* VI (9, 6) demostró que para conservar al Uno su absoluta simplicidad, era forzoso negarle la inteligencia o conocimiento, así de las cosas distintas de sí, como de su propio ser, puesto que, de lo contrario, en el Uno habría dependencia respecto de algo que no fuese su pura y simple realidad abstracta; a lo menos, necesitaría de la inteligencia para entenderse a sí mismo. El Uno, pues, si ha de ser Uno, no necesita ni puede pensarse a sí propio, ni tampoco a las cosas distintas de Él, puesto que en realidad no existen tales cosas, en cuanto distintas del Uno. Mas esta doctrina de Plotino había que armonizarla con los textos alcoránicos que atribuyen a Dios la

---

(1) علم الشهادة. El *Cod. Leyd.* añade seguidamente la frase وهو علمه لكل شىء بعد حدوثه (que yo introduzco en la versión); pero en cambio suprime el ejemplo وهو كفر زيد الخ. Prescindo de señalar otras variantes que no alteran el sentido.

(2) *Alcorán*, VI, 73 et passim. Abenházam refuta esta razón teológica dando la exégesis literal del texto: Dios conoce todos los actos humanos, aunque los agentes se oculten, y conoce lo que a los hombres se oculta, sea pasado, presente o futuro.

(3) *Físal*, II, 126. El texto dice erróneamente ابن سيرة.

providencia de todo lo que existe. Y como la misma metafísica plotiniana otorgaba al *Intelecto* o primera emanación del Uno la ciencia universal de todos los seres, Abenmasarra resolvió cómodamente el conflicto entre la doctrina plotiniana y el Alcorán, diciendo que «la ciencia divina es algo distinto de Dios y creado por Él»; con lo cual aludía al *Intelecto*, que se distingue del Uno y que es emanación o producto suyo (1).

En lo que ya Abenházam atinó mejor a vislumbrar la peculiar actitud de Abenmasarra, es en la distinción de dos ciencias divinas, distinción que está subordinada a su doctrina motázil del libre albedrío. Los motáziles, fieles continuadores, en el islam, de la tradición plotiniana, reaccionaron desde muy pronto contra el fatalismo textual del Alcorán, repitiendo el eco de las *Enéadas*: el hombre es un ser libre, principio y causa de sus propias acciones; por eso el pecado es culpa suya y no de Dios (2). Ahora bien; de Abenmasarra sabemos fijamente que coincidía con los motáziles en este problema teológico (3). Y aunque no nos constase de un modo positivo, sería de sospechar, dada su educación y los precedentes de su padre. Esto supuesto, la libertad plena del hombre no parece conciliable con una presciencia eterna de Dios respecto de los actos humanos particulares y concretos. Por esto, además de aquella ciencia universal, que es el *Intelecto*, en cuya virtud Dios conoce los futuros contingentes en abstracto, antes de que se

(1) Las razones escolásticas con que Abenmasarra demostraba su tesis parece que eran las mismas del racionalista Chahm Bensafuán y del *xií* Hixem Benalháquem, según dice Abenházam (*Fisal*, II, 126). El primero, natural de Samarcanda, vivió hacia el fin de la dinastía de los Omeyas (siglo VIII de J. C.); el segundo, natural de Cufa, floreció en el siglo IX de J. C. (Cfr. *Fisal*, II, 129, IV, 182). Todos los argumentos en que se fundaban redúcense a establecer distinción real entre las ideas expresadas por los términos *Dios* y *sabio;* de aquí inferían que la ciencia es, no sólo distinta de Dios, sino temporal, pues de ser eterna, habría dos seres eternos, lo cual es dualismo, y además serían eternos también los objetos de su ciencia. El mismo o análogo recurso dialéctico aplicaban al atributo de la omnipotencia divina. Confróntese *Farc*, 49.

(2) *Enneades*, III, 2, 10; 3, 3.

(3) *Fisal*, IV, 198: يوافق المعتزلة فى القدر. Los argumentos de los motáziles en favor de su tesis se reducen a lo siguiente: Si Dios, y no el libre albedrío, fuese la causa de los actos humanos buenos y malos, se seguirían varios absurdos: Dios sería pecador; tendría que aborrecer lo que Él mismo crea; tendría que ser injusto castigando al hombre por su pecado; carecería de mérito el hombre bueno, por razón de sus virtudes. Ni cabe, añadían, atribuir el acto humano al concurso simultáneo de Dios y del hombre, porque esta asociación de la criatura a la obra divina implica politeísmo y es absurda e inconcebible, ya que el acto es algo indivisible que debe ser realizado *in integrum* por un solo agente. Ni tampoco cabe decir que lo hace Dios solo y luego *es adquirido* el acto por el hombre, porque esta adquisición es, a su vez, otro acto humano, sobre el cual es forzoso resolver de nuevo la cuestión. Cfr. *Fisal*, III, 62, 87; IV, 192; *Farc*, 94.

realicen en el tiempo, puso Abenmasarra en Dios, transigiendo con la letra del Alcorán, otra ciencia de lo concreto y singular, pero no anterior a la existencia de los fenómenos contingentes, sino posterior a su realización. De esta manera, la libertad humana quedaba a salvo, si bien aparecía menoscabada la autonomía y simplicidad de la ciencia divina. Sin embargo, no es posible pronunciar un fallo definitivo en este punto, porque la información de Abenházam es bien deficiente y no nos dice si esta ciencia de los particulares estaba, para Abenmasarra, subordinada e implícita en la otra ciencia de los universales, o si él la concebía efectivamente como una entidad aparte. De todos modos, es digno de notarse que Abenmasarra inicia con esta distinción la famosa teoría de las dos ciencias divinas, que un siglo más tarde desarrolla plenamente Avicena (1).

4.ª La rotunda afimación del libre albedrío, piedra de escándalo para los ortodoxos, era, sin embargo, para Abenmasarra premisa indispensable de todo su método de moral ascética. Las líneas generales de este método serían fáciles de trazar *à priori*, si no constasen ya implícitas en el teorema 17 del pseudo-Empédocles y si no fuesen además un trasunto fidelísimo de la teoría plotiniana y, en general, alejandrina, sobre la Κάθαρσις o purificación (2). El alma humana al unirse al cuerpo olvida su pureza nativa, y dejándose además extraviar libremente por la seducción corruptora de los apetitos sensibles, queda

(1) Sabido es que los neoplatónicos musulmanes negaron a Dios la ciencia de los singulares. Avicena, como Abenmasarra, rectificó esta doctrina para armonizarla con el dogma y dijo que Dios conoce todas las cosas por medio de una *species* universal, independiente de la idea de tiempo; y que conoce los seres singulares, en cuanto tales, *intentione secunda,* es decir, en cuanto que están incluídos en sus causas universales. Cfr. Asín, *Algazel,* página 749 y siguientes, y *Fotuhat,* I, 361. Abenarabi distingue, como Abenmasarra, dos ciencias en Dios: una eterna, anterior a la existencia temporal de los fenómenos, y otra posterior a éstos. Cfr. *Tafsir* (edición Cairo, 1317), I, 30.

(2) No quiero decir que esta teoría fuese el modelo inmediato de Abenmasarra, sino copiado por él a través de otros místicos musulmanes de Oriente, como luego diremos. Además, algunos puntos de esa teoría plotiniana debieron pasar al islam desde muy pronto. La preexistencia de las almas y su consiguiente ἀνάμνησις u olvido parece insinuarse ya en el Alcorán, XVII, 87; XLII, 52. *Hadizes* auténticos de Mahoma, o a lo menos contemporáneos de éste, la afirman taxativamente (cfr. *Fisal,* IV, 70). La unión accidental del compuesto humano está ejemplificada en el pseudo-Empédocles (teorema 17) con el símil del pájaro y la red o lazo, que pudo copiarse del *Psalterio* (XII, 7): «Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium; laqueus contritus est et nos liberati sumus.» Que el cuerpo es la herrumbre del alma (cfr. teorema 17), es también un símil emparentado con otro del Alcorán (LXXXIII, 14), en que se compara el pecado con la herrumbre del corazón; símil tradicional luego entre los sufíes. Cfr. *Ihia,* IV, 223. Las cinco almas de que habla el pseudo-Empédocles (teoremas 15 y 17): vegetativa, sensitiva, racional, intelectual y profética, son de evidente origen neoplatónico; con diferentes nombres se perpetúa

manchada y sometida a la esclavitud de la naturaleza física. Esa mancha y esos lazos constituyen su pecado. La liberación es posible al alma, pues que goza de libertad; pero necesita el auxilio de la revelación profética que le recuerde su nobleza nativa y le purgue de sus imperfecciones y malos hábitos. Limpia y redimida, el alma se hace ya digna de volver a ascender al mundo suprasensible, del cual cayó al unirse con el cuerpo.

Tales serían las líneas generales de la moral de Abenmasarra; pero ¿cómo concretaba, sobre estas bases, las reglas de la vida, las leyes de la conducta religiosa, para que el alma alcanzase su purificación y la liberación definitiva? Este punto, el más interesante quizá de su sistema, sólo por aproximaciones y conjeturas cabe dilucidarlo.

La principal fuente para estas conjeturas nace de la noticia de uno de sus biógrafos, Alfaradí (1), que asimila la ascética y mística de Abenmasarra a las de dos grandes sufíes de Oriente: Dulnún el Egipcio y El Nahrachurí.

El primero de éstos es quizá el anillo que enlaza con el islam la triple tradición hermética, neoplatónica y cristiana del Egipto: la austeridad de su doctrina ascética está inspirada en los *Verba Seniorum* de los solitarios de la Tebaida; y su teosofía extática, llena de enigmas y de maravillas teúrgicas, recuerda la última manera de los alejandrinos, herederos de los sacerdotes egipcios. El segundo, influído por el panteísmo persa de Chonaid, de quien fué discípulo, tiene caracteres muy semejantes a Dulnún. En las sentencias dispersas que de ambos sufíes se conservan, recomiéndase un método de disciplina ascética, basado: en la mortificación corporal, mediante el ayuno para reprimir la gula y la lujuria; en la pobreza voluntaria, contra el vicio de la avaricia; en el silencio, contra la murmuración. Exígese después adquirir las virtudes y cumplir hasta los consejos evangélicos: evitar la tibieza o negligencia en el servicio de Dios y la vanidad espiritual; practicar la humildad, el amor de los enemigos y la paciencia, ejercitar la penitencia y aspirar al don de lágrimas, guardando el justo equilibrio entre el temor y la esperanza. La intuición extática es la meta de todo este camino: en ella el alma del sufí no experimenta en sí misma otra sensación y representación que la de Dios, pero concebido tan sólo como causa, porque en cuanto a su esencia es completamente incognoscible (2).

---

tal clasificación entre las escuelas batiníes. Cfr. Goldziher, *Kitâb maânî al-nafs*, 34*-35*, donde cita ejemplos de tal clasificación, que él cree inspirada en *Isaías*, XI, 2 y 3, es decir, en los dones del Espíritu Santo, cuyo número es de *siete* y no de *cinco*, aparte de no coincidir en el significado, ni siquiera en los nombres.

(1) B. 1202. Cfr. supra, p. 38.

(2) Para más amplia información, véase el *Apéndice 5.°*

No nos atrevemos a asegurar que este método ascético-místico de Dulnún y del Nahrachurí sea idéntico al de Abenmasarra; pero el testimonio de Alfaradí nada tiene de inverosímil. No hay que olvidar que Abenmasarra visitaba el Oriénte cuando no hacía cincuenta años que Dulnún había muerto en Egipto, dejando tras de sí una estela de veneración entre los sufíes orientales, y en la fecha misma en que El Nahrachurí residía en Meca, donde muy bien pudo conocerlo Abenmasarra. Pero además se da la coincidencia, no despreciable, de que el teorema característico del pseudo-Empédocles, es decir, de Abenmasarra, o sea la existencia de una *Materia Primera* espiritual, es atribuída por Abenarabi a uno de los discípulos más caracterizados de Dulnún: a Sahl El Tosterí, de cuyos labios muy bien pudo Abenmasarra aprenderlo durante su permanencia en Meca (1).

Pero lo característico del método (طريقة) de Abenmasarra no consistía en las reglas hasta aquí consignadas por mera conjetura (2) y comunes, además, a casi todos los sufíes orientales y occidentales; Alfara-

(1) Cfr. *Fotuhat,* I, 154. Es también de notar que Abenarabi atribuye a Dulnún una doctrina sobre el Trono de Dios (العرش) semejante a la de Abenmasarra. Confróntese *Fotuhat,* II, 573, 4. Acerca de Sahl, natural de Tóster (Persia) y muerto en 283 (896), cfr. Coxairí, 17 y Axarani, 67.

(2) A estas reglas y teorías místicas de los dos sufíes orientales podrían añadirse, como adoptados por Abenmasarra, tres breves teoremas del pseudo-Empédocles, cuya sola enunciación revela su paternidad sufí, ajena del todo al filósofo de Agrigento. Versan respectivamente sobre el desprecio de los honores, la obediencia ciega al maestro y la embriaguez extática:

1.° «Preguntaron a Empédocles: ¿Por qué te has apartado siempre del trato y servicio de los príncipes? Respondió: Porque sé que son muy pocos de ellos los que se salvan» (Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 23). Aunque apócrifa, esta sentencia se relaciona con el desinterés político que en su vida demostró Empédocles. Cfr. Ritter, I, 431.

2.° «Dijo [Empédocles]: Cuando se te envíe para que traigas trigo, no vengas con dátiles, porque se comerán los dátiles y no te librarás del castigo [por tu desobediencia]» (Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 26). El sentido es que el discípulo o novicio debe someterse ciega y pasivamente a la voluntad del maestro, sin interpretar los móviles secretos de sus mandatos. Sabida es la importancia de esta regla en la ascética cristiana. Sobre su influjo en la monástica musulmana, cfr. Asín, *Bosquejo de un diccionario,* etc., páginas 37-9.

3.° «Dijo [Empédocles]: Como el vaso, cuando en él se deposita mayor cantidad [de líquido] que la que puede contener, lo deja salir, así también la mente, cuando sobre ella desciende [de lo alto una inspiración] mayor de lo que su capacidad permite, quédase como aturdida y hasta deja escapar quizá algo de lo que tiene y que espontáneamente se le desborda» (Sahrazurí, folio 14 r.°, línea 25). La alusión es clara a la locura o embriaguez espiritual, determinada por la infusión de las revelaciones extáticas, que superando la capacidad finita de la mente, hácenle prorrumpir en frases incoherentes. Sobre esta embriaguez en el éxtasis de los sufíes, cfr. Asín, *La Psicología según Mohidín,* páginas 144-7. Vide *Enneades,* VI, 7, 35.

di (1) nos dice que Abenmasarra ponía especial empeño en recomendar la práctica del examen de conciencia particular y cotidiano, como medio de elevar al alma a la morada mística de la sinceridad y pureza de intención.

No creo se necesiten difusos razonamientos para sugerir la convicción del origen cristiano y monástico de este ejercicio espiritual. Como en otra ocasión demostré, su práctica estaba ya vigente en los cenobios cristianos del Egipto durante el siglo VI de nuestra era, es decir, en los albores del islam: los monjes de la Tebaida, al decir de San Juan Clímaco (2), acostumbraban llevar pendiente del cíngulo un librito en el cual anotaban diariamente cuantos pensamientos les ocurrían, a fin de facilitar por este medio el recuerdo de sus defectos y la enmienda consiguiente. Las personas piadosas conocen muy bien cómo se ha perpetuado hasta hoy tan ingenioso recurso de perfección espiritual (3). Que de los monasterios cristianos del Egipto y Arabia pasó también la costumbre a los ascetas y sufíes musulmanes, es un hecho indiscutible: los tratados más antiguos de mística, como el titulado *Alimento de los corazones*, de Abutálib de Meca (siglo IV hég.), están llenos de sentencias y *hadizes* apócrifos, en los cuales se atribuyen a Mahoma, a los califas Omar y Alí y a los primeros ascetas musulmanes pensamientos inspirados, a veces literalmente, en la doctrina de San Pablo: «Nam si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur» (4). Hasta la manera práctica de facilitar el examen de conciencia por escrito se transmitió a los sufíes, según puede verse en el *Ihía* de Algazel y en los libros de El Sohrauardí y de Abenarabi (5).

El examen de conciencia que recomendaba Abenmasarra no tenía por objeto la corrección y enmienda de los vicios o pecados mortales, sino la purificación de la intención con que se practican las virtudes y las obras devotas. Se trataba, pues, no ya de un ejercicio de la ascética purgativa, propia del vulgo, sino de algo pertinente a la vía unitiva o de perfección. La doctrina de los místicos musulmanes es, en este punto,

---

(1) B. 1202: وكان يدعى التكلم على تصحيح الاعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق.

(2) Cfr. Asín, *Bosquejo*, etc., páginas 39-41.

(3) Supongo que todavía se editan para tal fin libritos semejantes al titulado *Práctica del examen general y particular* (edición 2.ª, Poyanne, 1879).

(4) *I.ª Ad Cor.*, XI, 31. Cfr. *Cut alcolub* (edición Cairo, 1310 hégira), I, 75-81, especialmente 76, en que se atribuye al segundo califa, Omar, esta sentencia: «Examinaos, antes de ser examinados; pesad vuestras obras, antes de que sean pesadas; preparaos para el juicio supremo en la presencia de Dios, ante quien se pondrán de manifiesto, aquel día, vuestros más ocultos pensamientos.»

(5) *Ihia*, IV, 310; *Auárif*, IV, 209; *Ithaf*, X, 114 y 176.

bien terminante (1): inspirándose en el axioma evangélico (*Matth.*, VI, 22-3) de que la intención es el alma de las obras, enseñaban que todo acto de virtud adquiere a los ojos de Dios un mérito proporcional a la mayor pureza de intención con que se realiza, y hasta los actos indiferentes tórnanse meritorios si se enderezan al servicio divino (2). En cambio, si la intención, en vez de ser pura y sincera, va asociada o mezclada con motivos ajenos a Dios, es decir, si la obra de virtud se hace, por ejemplo, para satisfacer la vanidad espiritual, el mérito disminuye o desaparece.

Para precaverse, pues, contra este peligro que amenaza corromper todo el fruto de la vida unitiva, es para lo que recomendaban los místicos musulmanes el examen particular y cotidiano, cuya práctica comprendía seis partes (3): *a) el compromiso*, que consiste en prever desde la mañana los peligros a que se verá expuesta el alma en las distintas horas del día y comprometerse ante Dios a rectificar en todos los casos la intención; *b) la vigilancia* o atención esmerada del alma en cada ocasión o peligro durante el día para cumplir el compromiso, o sea para conseguir que cada acto vaya precedido y acompañado de intención recta, preguntándose antes de obrar. ¿por qué voy a obrar? ¿cómo? ¿para quién?; *c) el examen de conciencia*, por la noche, repasando en la memoria todas las horas del día, para averiguar cuántas veces incurrió en el defecto de rectitud, necesaria para la intención de las obras; *d) la mortificación* corporal, impuesta al alma en castigo de las imperfecciones cometidas; *e) la penitencia* expiatoria, que consiste en practicar de nuevo los mismos actos de virtud con recta intención, para compensar los defectuosos; *f) la reprensión* del alma, que consiste en consideraciones que el devoto se hace mentalmente para moverse al dolor de contrición por las imperfecciones cometidas.

5.ª El alma, purificada por este ejercicio, llega a la meta de la santidad y puede ya ser equiparada en perfección al alma del profeta. Esta igualdad, consignada implícitamente en el sistema del pseudo-Empédocles (teorema 17), fué sostenida por Abenmasarra de modo explícito y terminante. Abenházam asegura, en efecto (4), haber oído a algunos discípulos de Abenmasarra atribuirle la tesis de «la posibilidad de ad-

---

(1) *Ihía*, IV, 259-281.—El grado de la *sinceridad en las virtudes* (حقيقة الصدق) que recomendaba Abenmasarra, está explicado en *Ihía*, IV, 280.

(2) *1.ª Ad Cor.*, X, 31; *Ad Col.*, III, 17.

(3) Sigo en esta exposición al *Ihía* (IV, 281), porque su doctrina está más sistematizada; pero bien sabido es que en substancia coincide con la del *Cut alcolub*, cuyo autor es casi contemporáneo de Abenmasarra. No pretendo, sin embargo, afirmar que la doctrina de éste coincidiese también en los pormenores con la del *Ihía*.

(4) *Fisal*, IV, 199. Corríjase en toda esa página los nombres ابن مرة y المرية por ابن مسرة y المسرية, como aparecen en el *Cod. Leyd.* 1982, folio 146 r.°

quirir el hombre el don de la profecía, en el sentido de que quien llega a la meta de la purificación y limpieza espiritual de su alma, obtiene de seguro la profecía, la cual, por consiguiente, no es un don especial que Dios otorgue gratis a quien le plazca». Y añade Abenházam que los pasajes de los libros de Abenmasarra, citados por sus discípulos en apoyo de tal tesis, sugerían en verdad que así pensaba.

La gravedad y alcance de esta afirmación dentro de la dogmática musulmana, fácilmente se comprende. Mahoma pretendió completar con su misión profética las revelaciones anteriores, es decir, el Antiguo y Nuevo Testamento, erigiéndose en último y definitivo legislador. Después de él, *sello* de todos los profetas, no puede haber ya otra revelación. La comunicación del hombre con Dios no es ya posible, sino mediante y a través de la revelación islámica. Toda palingenesia, pues, de las religiones zoroastra, cristiana y judía dentro del islam, así como todo progreso doctrinal, parecía imposible con ese dogma. Pero, según varias veces hemos notado en este estudio, los pueblos cristianos, judíos y zoroastras incorporados al islam, quisieron reaccionar pronto contra aquel obstáculo, para ingertar en la religión nueva las religiones antiguas. Motáziles y batiníes fueron, por esto, los primeros en negar o en atenuar el dogma de la inmovilidad del islam, sosteniendo que un *mahdí* o pontífice posterior puede completarlo, o al menos interpretarlo en un sentido nuevo (1). Los batiníes o *xiíes* principalmente se caracterizaron por inscribir en sus credos este artículo, mortal para la unidad del islam. No es, por tanto, de extrañar que Abenmasarra lo profesase. Además, las teorías alejandrinas sobre la posibilidad de la unión mística del alma perfecta con Dios, venían a corroborar aquel anhelo (2). El mismo Filón había afirmado que la profecía es un don común a todos los hombres perfectos (3). Los filósofos musulmanes, por todo esto, llegaron a forjar una teoría naturalista del profetismo, explicando los carismas del profeta como efecto necesario de las dotes naturales de su espíritu, perfeccionadas por la disciplina ascética y por el estu-

---

(1) Así Cháhid establece ya (مجموعة الرسائل, 184-5) que la diferencia entre profeta fundador de religión (رسول), profeta interpretador (نبى) y pontífice o director (امام), es diferencia de grado en las dotes psicológicas naturales de cada uno, más que diferencia esencial o específica, pues todos tres pertenecen a una misma jerarquía o especie.

(2) Cfr. *Enneades*, VI, 7, 35; 9, 11.

(3) Cfr. *Quis rerum divin.*, I, 445: «Omnibus probis viris sacra scriptura prophetiam tribuit.»—Pudo también influír remotamente en esta afirmación de Abenmasarra la doctrina del Empédocles auténtico, que en sus *Carmina lustralia* (edición Mullach, versos 457-461) prometía a todos los hombres distinguidos, vates, poetas, médicos y príncipes, llegar a la categoría de dioses; él, además, se hacía pasar por profeta. Cfr. supra, página 42, nota 2.

dio (1). Y los sufíes, fundiendo todas estas ideas, acabaron por armonizar sus anhelos de comunicación personal con Dios y el dogma de la inmovilidad del islam, distinguiendo sutil e ingeniosamente entre *revelación* (وحيى) e *inspiración* (الهامه): aquélla, exclusiva del profeta, y ésta, común al profeta y a todo místico perfecto. La diferencia, pues, entre el santo y el profeta radica sólo en la misión divina, que éste ha recibido, para comunicar a los hombres la ley revelada; el santo puede sólo adquirir por su esfuerzo personal los dones divinos que van anejos a la profecía: la comunicación con Dios, la facultad de vaticinar y hacer milagros, la intercesión, etc. (2). Tal parece, pues, que debió de ser la actitud de Abenmasarra en este punto, dados los precedentes de su doctrina metafísica, de su psicología y de su ascética: el alma perfecta, limpia de la herrumbre del pecado, reflejará en sí, como en un espejo, las ideas divinas, y podrá, por lo tanto, prever lo futuro, a la manera del profeta, y penetrar en lo más recóndito de los misterios de la divinidad (3).

6.ª El epílogo de toda la teología de Abenmasarra, la audaz negación de los premios y castigos de la vida futura, fué seguramente la más grave piedra de escándalo para los ortodoxos de su tiempo (4). Según ya dijimos, ellos no podía conciliar esta impía negación con la doctrina y la vida de perfección moral que el maestro y los discípulos profesaban. Y sin embargo, nada más coherente y armónico que esta escatología con su doctrina psicológica y ascética.

Ante todo no hay que olvidar cómo la leyenda, forjada en el islam en derredor de la figura del pseudo-Empédocles, atribuía a éste un libro

---

(1) Especialmente Avicena fué el que dió forma definitiva a esta teoría naturalista de la inspiración, del vaticinio y del milagro de los profetas. Cfr. Asín, *Algazel*, páginas 781-6; Mehren, *Traités mystiques d'Ibn Sînâ*, fasc. II, 16.

(2) Abenarabi se esfuerza en sus libros para sentar bien esta diferencia. Así, en su *Fotuhat*, II, 3-4, excusa a los que defienden la adquisición de la profecía, diciendo que se refieren, no a la (نبوة التشريع) profecía fundadora de ley revelada, sino a cierto grado especial de comunicación con Dios que no implica revelación de ley religiosa nueva, ni para el místico que la recibe, ni para los demás. Este grado de comunicación es el que puede adquirirse por el místico, siguiendo la huella de los profetas para aproximarse a Dios; y consiste sólo eso grado en la posesión de los carismas divinos, arriba dichos. En otros lugares refuta a los filósofos que creen que aquella preparación para llegar a ese grado sea exclusivo efecto del esfuerzo humano. Cfr. Asín, *La Psicología según Mohidín*, páginas 139-146; 186-191.

(3) Cfr. *La Psicología según Mohidín*, 188. El símil del espejo no consta que lo emplease Abenmasarra; pero fué usual entre todos los sufíes e *ixraquíes*. Confróntese *Ihía*, IV, 362, donde se usa para explicar la visión en sueños; III, 10 y 17, donde se le emplea para ejemplificar la diferencia entre la ciencia racional o adquirida y la infusa.

(4) Alfaradí, b. 1202.

sobre la falsedad de la resurrección corporal y espiritual (1). Claro es también que el Empédocles auténtico, aunque no pudo preocuparse de un dogma religioso desconocido en su tiempo y en su patria, profesó no obstante cierta forma de metempsícosis, diversa de la pitagórica, pero tan inconciliable como ésta con toda idea de resurrección (2). Por eso no es extraño que se le atribuyese luego, en el islam, aquella negación tan impía. Pero la raíz no era tan profunda y remota; bastaba irla a buscar, como hemos dicho, en la psicología plotiniana de Abenmasarra. Si el alma pertenece al mundo espiritual y suprasensible, si su vida en el mundo sensible es para ella un mal, si su unión con el cuerpo es accidental tan sólo, ya se infiere fácilmente que su felicidad última habrá de consistir en desligarse para siempre de la materia, en retornar a la patria, en volver a unirse con el mundo espiritual de donde cayó; la muerte, por lo tanto, es la ruptura de aquel lazo y la liberación definitiva; lejos, pues, de ser necesaria y conveniente para su felicidad última la reunión con el organismo corpóreo, privaríale ésta, en absoluto, de su consecución. Y como, por otra parte, el alma no es la forma substancial del cuerpo, no reclama ni necesita, para subsistir después de la muerte, volver a atarse con los lazos corpóreos. Abenmasarra, para ingertar cómodamente esta escatología plotiniana en la doctrina alcoránica de ultratumba, tendría necesidad de interpretar en sentido espiritual y metafórico todos los dogmas de la resurrección de los cuerpos, del juicio final y de los premios y castigos físicos del paraíso y del infierno. Pero esta exégesis alegórica nos es del todo desconocida; sin embargo, no es aventurado suponer que coincidiría en el fondo con la de todos los batiníes, que después se ha perpetuado en los libros de los sufíes y filósofos (3).

Recapitulando ahora en breve sinopsis todas estas ideas teológicas de Abenmasarra, que hemos ido reproduciendo tales como se nos han ofrecido en las mezquinas fuentes con que contamos, se ve claramente que su sistema teológico, a juzgar por esas fragmentarias ideas, guardaba coherencia notable con los teoremas capitales del pseudo-Empédocles, puesto que: 1.°, arrancando, como éste, de la concepción plotiniana del *Uno*, simplicísimo e incognoscible, explica el cosmos como resultado de una emanación, mediante la jerarquía de las cinco substancias; 2.°, concibe el Trono divino como símbolo de la *Materia Primera*, común a todo ser, espiritual y corpóreo, y a él atribuye el origen, conser-

(1) Cfr. supra, § IV, página 43. Esta coincidencia con Abenmasarra en la escatología es una confirmación irrecusable de que el sufí cordobés profesó por entero el sistema del pseudo-Empédocles. Cfr. teorema 17 del pseudo Empédocles.

(2) *Emped. Carmina* (edición Mullach), versos 11 y 12. Cfr. Ritter, I, 453.

(3) Cfr. Asín, *Algazel,* 663-687. Véase en el § VII la tesis 7.ª de Ismael el Roainí.

vación y fin último del cosmos; 3.º, niega al Uno la ciencia de los seres emanados, porque esta ciencia es atributo esencial del *Intelecto*; y 4.º, enseña una doctrina ascética, basada en la purificación de todo lo corpóreo, para llegar a una escatología absolutamente espiritual, negadora de premios y castigos físicos.

Sobre este fondo plotiniano en que coincide con el pseudo-Empédocles, destácanse también otros elementos musulmanes: ya motáziles, como la libertad absoluta del hombre y la ciencia divina creada; ya *xiíes*, como la posibilidad de la adquisición de la profecía; ya sufíes, como la metodología práctica para conseguir la pureza del alma.

El resultado definitivo que este análisis arroja es, pues, el mismo que en los capítulos anteriores hemos señalado: Abenmasarra, bajo las apariencias musulmanas del motazilismo y del batinismo, fué el defensor y propagador, dentro del islam español, del sistema plotiniano del pseudo-Empédocles y de su teorema más característico: la jerarquía de las cinco substancias presidida por una *Materia Primera* espiritual.

VII

ESCUELA DE ABENMASARRA

1. No fué efímera la vida de las ideas de Abenmasarra. Con la muerte del maestro, su escuela, lejos de desaparecer, subsiste, ensánchase el círculo de sus adeptos y se perpetúa hasta más de una centuria. El ambiente de veneración y de respeto que acompañó a Abenmasarra en sus últimos días, sin que sus enemigos consiguieran condenarle jurídicamente o estigmatizar sus ideas con el anatema canónico, hubo, sin duda, de contribuír a este resultado. Su sistema, además, y su método ascético, no quedaban confiados tan sólo a la deficiente transmisión de la propaganda oral de sus discípulos; consignados por escrito en sus obras, podían difundirse con éstas más fácilmente y a través de medios más extensos y remotos.

A esta difusión y continuidad de la escuela contribuyó evidentemente la política de generosa tolerancia inaugurada en España por Alháquem II desde mucho antes de subir al trono. Ya en vida de su padre Abderrahman III, el joven príncipe sintióse llamado a los estudios científicos, y durante toda la primera mitad del siglo IV de la hégira, es decir, desde la muerte de Abenmasarra, consagróse a fomentar las disciplinas filosóficas y a proteger a los sabios, comenzando por hacer traer desde Bagdad, Egipto y otros principales centros científicos del

Oriente los más importantes libros de ciencias griegas y las obras más raras y apreciadas de literatura árabe. Así consiguió reunir durante el califato de su padre, y en el suyo propio, una riquísima y selecta biblioteca, no inferior en cantidad y calidad a la que los califas abasíes del Oriente habían reunido en un lapso de tiempo mucho más largo. El entusiasmo que personalmente sentía por la ciencia, la vanidad por emular en esto a los califas orientales, hasta la necesidad de buscar en el estudio un recurso contra el hastío del ocio a que le obligó su larga vida de príncipe heredero durante el largo califato de su padre, todo esto explica la orientación liberal de su política desde que subió al trono. Y como a imitación de los príncipes se moldeaba casi siempre, en aquellos imperios absolutos y teocráticos, la psicología social, muy pronto sintiéronse movidas las gentes a consagrarse al estudio de los libros de filosofía y de ciencias griegas, sin el temor de incurrir en el anatema de los ortodoxos, que perdía mucho de su fuerza ante el ejemplo del califa, suprema autoridad religiosa en el islam (1). Por eso los historiadores señalan en su califato el momento crítico del renacimiento de las ciencias físicas, naturales y exactas (2). Y por eso también pudo perfectamente desenvolverse, en aquellos años de calma y de libertad, la naciente escuela de Abenmasarra.

Del reducido núcleo de adeptos que sobrevivieron al maestro, ni uno solo pertenecía a su propia familia; habiendo muerto sin sucesión, no pudo Abenmasarra transmitir a sus hijos la herencia de sus doctrinas, y la rama colateral de su tío Ibrahim no parece que mantuvo con la escuela masarrí relación de ningún género (3). La mayor parte de los discípulos que conocemos, en la época inmediata a la muerte de Abenmasarra, eran cordobeses de nacimiento o de residencia, y a juzgar por las fechas de su defunción, ninguno de ellos parece que pudo conocer y tratar personalmente al maestro; de modo que su filiación

---

(1) Sáid, *Tabacat alómam* («Machriq», Noviembre 1911), página 854. Cfr. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, 12, 13 y 93; *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (Zaragoza, 1896), página 24 y siguientes.

(2) Sáid, *loc. cit.*, página 857, pone de relieve la protección de Alháquem II al matemático y alquimista Abdala Elsorrí, y la libertad que tuvo otro matemático y astrónomo, Abubéquer, hijo de Abuisa, para enseñar públicamente en Córdoba aquellas disciplinas, hasta entonces mal vistas, y de cuya enseñanza pudo más tarde nacer la famosa escuela astronómica de Moslema el madrileño, discípulo que fué de Abubéquer.

(3) Dos solos parientes de Abenmasarra encuentro citados en los repertorios biográficos, y de ninguno de ambos se dice que fuese heterodoxo; su primo Ishac, hijo de Ibrahim Abenmasarra, fué un ortodoxo jurista de Córdoba que murió en Toledo en la expedición militar de Alháquem II el año 352 (963); el hijo de éste, Mohamed, compañero de Alfaradí en la peregrinación a la Meca, es tan sólo elogiado por sus virtudes; murió el 389 (999). Cfr. Alfaradí, b 233 y 1378.

debió ser mediata, a través de la enseñanza dada por los dos o tres discípulos personales que sobrevivieron a Abenmasarra.

2. Muy pocos son los pormenores que de dicho núcleo de adeptos conocemos. De casi todos ellos se dice que eran literatos o poetas o historiadores o teológos escolásticos, es decir, dados a la polémica y al razonamiento filosófico. Algunos van a Oriente para completar sus estudios literarios o exegéticos. Ninguno es ponderado como tradicionista, y si por acaso enseñan tradiciones, sólo es a un reducido número de alumnos escogidos, porque la masa común de las gentes pronto sospechan de sus enseñanzas y los abandonan por consejo de los alfaquíes de sanas ideas.

Tarif el de Rota, Mohámed el Faní, Benojtabdún el de Pechina, Raxid Benadachach, Abán de Medinasidonia, Benalimam el Jaulaní, Mohámed el Caisí de Jaén y Abdelaziz, biznieto del califa Mohámed I: tales eran los nombres de esos primeros masarríes que, aprovechando el ambiente de tolerancia que en Córdoba se respiraba, no ocultaban ya, como hubo de hacerlo el maestro, sus ideas, sino que las profesaban abiertamente y las enseñaban en público y hasta invitaban a las gentes con toda audacia a que las aceptasen (1).

(1) Cfr. *Tecmila,* b. 281; Alfaradí, b. 1329; 179; 437; 54; 1359; 1364; 834. (Goldziher, en *Le livre de Mohammed Ibn Toumert,* página 68, nota 5, cita algunos números de Alfaradí equivocados como si contuviesen biografías de masarríes: la b. 177 es de un discípulo de وهب بن مسرة; la b. 1339 es errata de imprenta por 1359). — He aquí ahora los datos principales de la vida de cada uno de los ocho masarríes arriba nombrados: 1.º *Tarif el de Rota* fué cliente de Abenchodair, visir de Aderrahman III, aprendió los libros de Abenmasarra y se distinguió por sus virtudes ascéticas. — 2.º *Mohámed el Faní* introdujo de Oriente varios libros de gramática y literatura y excitó a sus discípulos de tradiciones a que siguiesen la doctrina masarrí. Murió el 371 (982).—3.º *Benojtabdún el de Pechina,* después de regresar de Oriente, fué acusado de masarrí y sometido con otros más a hacer penitencia por el cadí de Córdoba, Benyabca. Murió el 376 (986). —4.º *Raxid Benadachach,* cordobés, al regresar de Oriente enseñó tradiciones, pero sólo a los contados discípulos que gustaban de él, pues se sospechaba que era masarrí. Sin embargo, al morir fué enterrado como ortodoxo, rezando los oficios fúnebres el mismo cadí Benyabca, en 376 (986).—5.º *Abán de Medinasidonia,* literato, poeta y sutil polemista, se distinguía por su ingenio inventivo y la profundidad de su talento; pasaba por masarrí; murió el 377 (987). 6.º *Benalimam el Jaulaní,* cordobés, erudito en historia y filología; era públicamente conocido como masarrí, sin que él procurase ocultarlo. En la oración se orientaba hacia el levante astronómico. Nació el 305 (917) y murió el 380 (990). — 7.º *Mohámed el Caisí Abenjair,* de Jaén, hizo dos largos viajes de estudio por Oriente. Se le tachó de masarrí, aunque sus apariencias eran de ortodoxo, y hubo de recurrir al testimonio de su amigo Abulmoguira Benbotrí para que diese fe de su ortodoxia; sin embargo, las gentes se resistieron a aprender tradiciones de él. Murió el 382 (992) y se le enterró con oficios fúnebres.—8.º *Abdelaziz,* cordobés, biznieto del califa Mohámed I, fué literato, poeta y muy entregado a la teología dogmática y a las especulaciones filosóficas. Dió solemne testimonio de profesar la doctrina masarrí, y esto fué muy mal visto en él. Enseñó tradiciones y murió el 387 (997) con oficios fúnebres.

De los matices especiales de sus doctrinas nada sabemos, ni es de pensar que tan pronto se hubiese alterado o corrompido el sistema de Abenmasarra. Tampoco consignan los biógrafos dato alguno nuevo sobre el género de vida religiosa que practicaban, fuera de la vaga indicación que se hace sobre su piedad y ascetismo. Sólo de uno de esos discípulos, Benalimam el Jaulaní, señalan en este punto algo que bien pudiera ser propio de toda la escuela masarrí y aun quizá del mismo maestro. Se dice (1) que en sus oraciones de obligación tenía el prurito de orientarse, no hacia la *alquibla* canónica, que es la dirección de la Meca, sino hacia el levante astronómico, que parece ser la orientación ordinaria de las basílicas cristianas (2). Esta costumbre, contraria al rito ortodoxo, no parece que fué exclusiva de los masarríes, sino común a las sectas batiníes o esotéricas del norte de Africa, que quizá buscaron en aquella especial orientación un signo externo para reconocerse los adeptos (3).

3. Esta especialidad en un rito de uso cotidiano y tan público debió provocar entre el pueblo fiel vehementes sospechas de heterodoxia, antes y más que las doctrinas particulares de la escuela, cuyo sentido esotérico difícilmente penetrarían los profanos. El hecho es que los teólogos y alfaquíes comenzaron de nuevo a preocuparse de la secta masarrí, como peligrosa para la fe sencilla e ingenua del vulgo, y trataron de poner en evidencia los errores e impiedades que ocultaba aquel sistema.

Tres fueron los apologistas que asumieron espontáneamente este cargo de exponer y refutar las doctrinas de Abenmasarra. El primero y de más prestigio oficial, dentro de la jerarquía canónica, fué Mohámed Benyabca, alfaquí experto en la jurisprudencia y que a la muerte de Alháquem II fué nombrado cadí supremo de Córdoba. De su escrito polémico nada sabemos en concreto, ni siquiera su título (4). El segundo

---

(1) Cfr. nota anterior, número 6.°

(2) Cfr. Funk, *Comp. de hist. eclesiástica* (trad. Ruiz Amado), página 179, y Pargoire, *L'église byzantine de 527 à 847*, página 83.

(3) Cfr. Goldziher, *Spottnamen*, apud WZKM, XV (1901), página 324, nota. Los comentaristas del Alcorán, como Jázin (*Tafsir*, I, 92), dicen a propósito del texto alcoránico, II, 139, que la alquibla judía es Jerusalem, la musulmana Meca, y la cristiana el levante astronómico. Abenarabi en su *Tafsir* (I, 26, 30) alegoriza esta orientación cristiana como símbolo de la pureza de intención en las obras, porque el Oriente es la luz y el paraíso cristiano, mientras que el Occidente es símbolo de la intención pasional de la concupiscencia, origen de la oscuridad y lugar del paraíso judío. No es fácil sospechar si estos motivos esotéricos influirían también en el rito de los masarríes. Recuérdese que un astrónomo valenciano, arriba citado (p. 21, n. 3, número 4.°), se apellidaba *El de la orientación*, por seguir ese mismo rito masarrí, y de él consta que fué discípulo de un batiní egipcio que creía que el Mahdí sería Jesucristo.

(4) Alfaradí, b. 1361; Adabí, b. 325. Nació el 317 (929) y murió el 381 (991).

fué el célebre gramático y literato sevillano Azobaidí, profesor del califa Hixem II; escribió en refutación de Abenmasarra y de los partidarios de su doctrina un libro titulado «Desgarramiento de los velos de los impíos» (1). El tercero fué un famoso tradicionista y alfaquí de Talamanca, Abuomar Benlope, que redactó una obra voluminosa, enderezada a revelar las ocultas impiedades del sistema masarrí (2).

El principio de esta campaña de reacción parece coincidir con los últimos años del califato de Alháquem II que, pasada ya la flor de su edad y viendo de cerca la muerte a raíz de una enfermedad grave, quiso prepararse al juicio de Dios borrando el pecado de su afición a la filosofía por medio de obras de piedad, manumitiendo sus esclavos, haciendo limosnas, creando escuelas alcoránicas y recomendando a su hijo Hixem el estudio de libros religiosos (3). Dos años después de esta conversión moría Alháquem II, en 366 (976), y al año siguiente se encargaba del cadiazgo supremo de Córdoba Mohámed Benyabca, el principal contradictor de la escuela masarrí. No hay que decir cómo aprovechó este celoso alfaquí la oportunidad que se le ofrecía desde su elevada magistratura para reprimir, con la ley en la mano, la progresiva expansión de los masarríes, cooperando además a la política de reacción ortodoxa que el nuevo califa Hixem heredara de su padre. Muy pronto la denuncia oficial de impiedad recayó sobre aquel grupo de cordobeses, a quienes la opinión pública señalaba como sospechosos de profesar la doctrina de Abenmasarra, y si bien algunos consiguieron eludir la acusación apelando al testimonio de prestigiosos ortodoxos que garantizasen la pureza de su fe, otros quedaron convictos y no faltó quien audaz y solemnemente proclamase su adhesión á tales doctrinas. Parece, sin embargo, que las pruebas no aportaron certeza plena al ánimo de los jueces, quizá porque los reos echasen hábilmente mano de los subterfugios alegóricos, tan propios de Abenmasarra, para simular ortodoxia. El hecho es que ni uno solo consta que sufriese la pena capital por su crimen teológico; el cadí no consiguió más resultado que imponerles una penitencia pública, cuya gravedad ignoramos (4).

El deseo de conciliarse las simpatías del vulgo y de los alfaquíes de-

---

(1) Abenjalicán (edición Bulac), II, 338. Nació el 316 (928) y murió el 379 (989). El título de su libro es: هتك ستور الملحدين.

(2) Este dato consta en el Manuscrito del Museo Jaldunî de Túnez (descrito por el Sr. Codera en *Bol. Acad. Hist.*, LVIII, 285), folio 16 r.°, que trae en la extensa bibliografía de Abuomar el de Talamanca un كتاب يشتمل على اشياء فيه كشف مذهب محمد ابن مسرة اجزاء كثيرة.—Para la biografía del Talamanquí, cfr. Adabí, b. 347. Nació el 340 (951) y murió el 428 (1037).

(3) Ribera, *La enseñanza*, etc., 14 y 15.

(4) La documentación de estos hechos e hipótesis consta en las biografías de los ocho masarríes, extractadas arriba, página 88, nota 1.

cidió a Almanzor a continuar y aun a agudizar aquella política intolerante. Dueño ya del apocado espíritu del califa Hixem II, necesitaba conquistarse la adhesión incondicional del pueblo y de sus directores espirituales, a fin de erigirse en señor absoluto de la España musulmana. Para conseguirlo, simuló un celo, que no sentía, en defensa de la ortodoxia, organizando una verdadera inquisición oficial o expurgo de todas las bibliotecas del imperio, sin excluír la misma biblioteca real de Alháquem II, señalada por los fanáticos alfaquíes como la más peligrosa. Los más entendidos teólogos y canonistas fueron encargados por Almanzor de esta tarea previa de selección, ordenándoles que no perdonasen libro alguno de filosofía y de ciencias griegas y exceptuando sólo, en estas materias, las obras de matemática elemental y de medicina. Los inquisidores cumplieron con esmerado celo su misión, y una enorme cantidad de libros de lógica, de astronomía y de otras disciplinas filosóficas fueron entregados a las llamas o arrojados a los pozos del palacio real, soterrándolos bajo montones de piedras y escombros para mejor inutilizarlos (1).

No hay que decir el efecto de esta medida sobre el espíritu de las masas, ni cómo procurarían eludir la persecución oficial y el espionaje popular los hombres de ciencia sospechosos de herejía. Sáid señala aquel momento histórico como el punto de partida para fijar un período de decadencia en los estudios filosóficos: la mayor parte de los que a ellos se dedicaban, o se abstuvieron ya en absoluto de tan peligrosa profesión, o guardáronla para el secreto de sus hogares. Los que no usaron de esta prudente cautela, pagaron cara su audacia. Abderrahman, el famoso geómetra, conocido con el sobrenombre del Euclides español, y autor de un célebre compendio de los ocho libros del *Organon* de Aristóteles, tuvo que expatriarse de Córdoba y refugiarse en Oriente. Said Alhimar, de Zaragoza, autor de un libro de música y de una introducción a la filosofía, titulada *Arbol de la ciencia,* fué encarcelado como ateo, y, cuando a fuerza de humillaciones y protestas de ortodoxia consiguió librarse de la prisión, hubo de buscar en Sicilia un refugio contra la intolerancia de su patria (2). Las denuncias y los procesos canónicos se realizaban en masa: un gran sabio cordobés, Benaliflilí, eruditísimo literato, teólogo y filósofo, fué denunciado como maestro de un grupo de poetas y pensadores independientes, tachados de ateísmo; a él pertenecían, además de Said el zaragozano (citado anteriormente), otros tres que corrieron igual suerte: Cásim, de la familia real de los Omeyas; Mohámed, el poeta de Pechina, y Benaljatib, también poeta celebrado.

---

(1) Sáid, *Tabacat alómam,* loc. cit., página 855. Cfr. Dozy, *Hist.,* III, 175-7; Ribera, *Bibliófilos,* 55.

(2) Sáid, páginas 855 y 857.

Sólo el maestro logró eludir al comienzo la persecución, ocultándose; pero pronto pagó con larga prisión sus pecados filosóficos. Cásim estuvo a punto de ser condenado a muerte, a pesar de su regia estirpe; pero si todos ellos salvaron la vida, no fué sino a costa de prolongados sufrimientos y privaciones en su prisión y después de retractarse humildemente y de adular al tirano con poesías saturadas del más bajo servilismo (1).

4. Este cuadro pinta bien al vivo cuál sería el ambiente de intolerancia en que se hubo de mover la escuela masarrí durante toda la segunda mitad del siglo IV de la hégira en que Almanzor impera como autócrata, siendo además el cadí supremo de Córdoba Benyabca, y el consejero áulico en materias teológicas Azobaidí, adversarios ambos de las doctrinas de Abenmasarra. Los adeptos, sobrecogidos de temor, se ocultan y andan dispersos para no suscitar sospechas.

Pero no por eso disminuye su número ni se altera su organización jerárquica; los masarríes, aunque diseminados durante esta época en Córdoba y en Pechina, parecen reconocer un jefe o *imam* religioso, a quien obedecen como si fuese el verdadero califa, pagándole además el impuesto del diezmo o *azaque*, y guardan entre ellos las relaciones esotéricas de una sociedad secreta. Las noticias dispersas que conservamos de los masarríes de esta época permiten reconstruír algún tanto su interesante historia.

A la cabeza de la jerarquía, como *imam* o pontífice de la comunidad, aparece un hombre, llamado Ismael hijo de Abdala El Roainí, sobre cuyo linaje, patria y época sólo sabemos que era español y contemporáneo de Abenházam, es decir, entre el siglo IV y V de la hégira.

---

(1) Manuscrito del Museo Jalduní, folio 65 r.° y siguientes: ابو القاسم ابراهيم ابن محمد بن زكرياء الافليلى القرشى الزهرى .....نظر فى فنون من العلم فغلب عليه علم اللسان ..... وكان يشارك فى فنون من التعاليم الجاهلية والاسلامية والمعرفة بالكلام والبصر بالجدل والوقوف على اصول المقالات والتفنن فى الاخبار والانساب والنوادر والحكم وكان غيورا على العلم حشودا له لجوجا فيما يبدو له من وجوهه راكبا راسه فى الخطاء البين اذا تقلده يجادل عليه ..... كان ابن الافليلى رحمه الله يرحل اليه من البلاد للاخذ عنه والاقتباس منه ..... ورمى ..... بالزندقة ووقع عليه الطلب الحثيث فلاذ بالاستخفاء ولم يوقف للعامة كما وقف اصحابه الذين رموا بالزندقة منهم قاسم بن محمد بن اسماعيل بن هشام بن محمد بن هشام بن الوليد بن الامير هشام بن عبد الرحمن بن معاوية المعروف بابن الشبنسى وهو الذى نجا من القتل باختلاف الفقهاء وهو الذى افتى فيه الاشبيلى الا يقتل ..... ومن المتهمين محمد بن مسعود البجانى الشاعر وسعيد ابن فتحون المعروف بالحمار وعبد العزيز المعروف بابن الخطيب الشاعر فاقيم هولاء على غرفة دار الصدقة ونودى بهم على رووس الناس ليشهد عليهم بما رموا به فاستخفى ابن الافليلى ولم يوجد فلم يوقف للعامة مع من ذكر وطال عمره مستخفيا الى ان عثر عليه فاخذ وحبس بمطبق الزهراء واطيل سجنه ثم اطلق بعد مدة .... فكان يكتب [ابن الخطيب] اشعارا ..... فتنقل وترفع الى ابن ابى عامر ..... فلم يزل يمتدحه ويتذلل له الى ان رق له فاخرجه من المطبق. Cfr. Adabí, b. 1296.

Digno continuador de la orientación ascético-mística impresa por Abenmasarra a su escuela, Ismael vivía entregado a los ejercicios del combate espiritual, a las prácticas de la vida devota, sirviendo a Dios, apartado del mundo, con ayunos y oraciones continuadas. En los primeros años del siglo v, Ismael residía en Pechina, pequeña aldea cerca de Almería, a la orilla izquierda del río de este nombre. Es verosímil pensar que la persecución cordobesa le obligó a buscar en aquella escondida aldea un tranquilo retiro, puesto que aun allí vivía oculto y apartado del trato social (1). Toda su familia participaba de las mismas ideas masarríes. Una hija suya, cuyo nombre no consigna Abenházam, tenía, entre los adeptos de la escuela, fama extraordinaria por su cultura literaria y teológica: hablaba y escribía a perfección el árabe clásico, era capaz de interpretar por su propio examen libre los ocultos sentidos del Alcorán y, con toda justicia, merecía el título de teóloga dogmática (متكلمة); a estas dotes intelectuales unía arraigados hábitos de devoción y ascetismo (2). Su esposo Ahmed, que practicaba la medicina, y un hijo del matrimonio, llamado Yahya, eran igualmente masarríes, lo mismo que otro hijo de Ismael, llamado Abuharún (3). En este núcleo familiar, que parece residía en Pechina rodeando al patriarca o imam de la escuela, puede también incluirse a uno de sus más principales partidarios, llamado Ibrahim, hijo de Sahl, originario de Orihuela probablemente (4).

---

(1) Abenházam, *Físal,* IV, 80 y 199-200. Cfr. *Cod. Leydensis* número 1982, folio 80 v.° y 146-147. El texto impreso llama نجاية a la población en que residía Ismael; el *Cod. leyd.* dice محاية. Ambas grafías incorrectas pueden sólo corresponder *en España* a بجانة = Pechina. Horten, en su *Die phil. Systeme der spek. Theol. im Islam* (Bonn, 1912), página 463, deja sin identificar este nombre, suponiendo que *Nagaja* es «einer Stadt Andalusiens». También parece confundir a veces a Abenmasarra (a quien llama erróneamente «ibn Maisara») con Ismael, su discípulo, pues en la nota 3 de la página 462, dice «Ismail bn Abdallah oder Muhammad bn Abdallah».— La palabra مختفيا «oculto» es sustituída en el *Cod. leyd.* por محقرا (محتقرا) «despreciado».

(2) Cfr. *Cod. leyd.,* folio 146 v.°, que añade al texto impreso del *Físal* (IV, 199, línea 6 inferior: معربة كاتبة للقرآن [مجتهدة].

(3) El pasaje relativo al parentesco que unía a todos estos individuos de la familia de Ismael está algo embrollado. De su cotejo con el paralelo del *Cod. leyd.,* resulta claro por la adición de algunas palabras explicativas. El árbol genealógico es el siguiente:

```
                  Ismael
                    |
          ______________________
          |                    |
      Abuharún          Hija [anónima] casada con Ahmed
                                      |
                                    Yahya
```

(4) Sobre este masarrí, como sobre toda la familia de Ismael, faltan en absoluto datos seguros en la *Bibl. arab.-hisp.*, tan rica en informaciones biográficas. Alfaradí, b. 576, habla de un Sahl, hijo de Ibrahim, hijo de Sahl, que pudiera ser, en efec-

El otro núcleo residía en Córdoba y también estaba constituído por individuos de una sola familia, pues todos los que a él pertenecían por estas fechas eran hijos o sobrinos de aquel famoso motázil y cadí supremo de Córdoba, Móndir hijo de Sáid El Bellotí (1). Hasta es verosímil que éste mismo comulgase en las ideas masarríes, cuando se observa cómo las profesaron sus hijos, que también profesaron la herejía motázil (2). El principal de ellos era Háquem, hombre de sagaz entendimiento y de erudición copiosa, que adquirió, ya mediante la enseñanza doméstica de su padre, ya en su viaje al Oriente. Poeta, literato, médico, jurisconsulto y teólogo, acabó por ser el verdadero jefe y cabeza de todos los motáziles españoles de su tiempo, a la vez que formaba parte de la escuela o comunidad esotérica de los masarríes, cuyo método de vida ascética practicaba (3). Said, su hermano, orador sagrado de elocuente palabra, participaba también de sus ideas (4). Abdeluahab, el tercer hermano, consagróse especialmente a la vida devota, pasando los días enteros recluído voluntariamente en la mezquita de Béder, dentro de la Medina de Córdoba, entregado a los ejercicios

---

to, hijo de este masarrí, o quizá él mismo, por error en la cita; coincide la fecha (del 299 al 387), el género de vida a que se dedicó (ascetismo, devoción, enseñanza) y sus dotes intelectuales (agudo y sagaz de entendimiento, hábil en la exégesis alegórica, erudito en doctrinas, etc.); se retiró de Córdoba a Elvira el 319 (fecha de la muerte de Abenmasarra). Sin embargo, no coincide el patronímico, pues éste es de Ecija y a aquél se le llama الاريوانى. Este patronímico no corresponde a lugar alguno de España, como no se corrija su grafía por الاريولى, el de Orihuela. Quizá también fuese mala lectura de الاسرائلى, el israelita, pues con este patronímico se cita un Ibrahim hijo de Sahl, en Abenhayán, manuscrito 80 de la Real Academia de la Historia, folio 125 r.º

(1) Véase *Apéndice 2.º*, número 7.

(2) Esta relación entre el motazilismo español y el masarrismo fué tan evidente, que, según dijimos, Abenházam la afirma y la demuestra en su *Físal* (IV, 198 y 80), respecto de la doctrina del libre albedrío profesada por Abenmasarra. El hecho de ser masarríes y motáziles los hijos del Bellotí confirma la relación. No merece, por tanto, Alfaradí que se rectifique por inexacta su información sobre los masarríes, ni que se le acuse de ignorancia confundiéndolos con los motáziles (según supuso Goldziher en su *Ibn Toumert*, página 68), como si aquél hubiese podido ignorar el matiz distintivo de una y otra herejía, viviendo en medio de ambas y conociendo personalmente a muchos que las profesaron, biografiados por él.

(3) Abenpascual, b. 332, y *Tecmila*, b. 389. Residió en Toledo algún tiempo y murió en Medinaceli, hacia el 420 (1029). Abenházam dice de él en su *Libro del amor* (manuscrito 461 de Leyden), folio 38 v.º, que era hombre de ورع ونسك واجتهاد y añade: هو راس المعتزلة بالاندلس وكبيرهم واستاذهم ومتكلمهم وناسكهم وهو مع ذلك شاعر طبيب وفقيه. Los informes de Abenházam sobre Ismael el Roainí y su escuela proceden en parte, según él confiesa, de Háquem, del cual asegura que comulgó con los masarríes algún tiempo.

(4) Abenpascual, b. 470, y *Tecmila*, b. 339. Murió asesinado en el saqueo de Córdoba por los berberiscos, el año 403 (1013). Cfr. *Libro del amor*, folio 38 v.º

de la oración y meditación y apartado de todo trato social; pero ni este ascetismo ni su continencia y castidad ejemplares pudieron librarle de la persecución de los alfaquíes, que le tachaban de independiente, no sólo en materias jurídicas, sino en el dogma, puesto que pasaba por motázil y masarrí como sus hermanos (1). Del último de éstos, llamado Abdelmélic, que fué *Juez de injusticias* bajo Alháquem II, no consta precisamente que profesase la doctrina masarrí, sino únicamente la motázil (2). Por fin, un primo carnal de los cuatro hermanos, llamado Mohámed, había también estudiado los libros esotéricos de Abenmasarra (3).

A estos dos núcleos, el de Pechina y el de Córdoba, ha de agregarse evidentemente una turba de adeptos de inferior categoría, reclutados sin duda entre el pueblo menos culto, y de los cuales faltan noticias concretas, precisamente por el escaso o nulo relieve de sus figuras dentro del cuadro general.

5. Transcurrido ya un siglo desde la muerte de Abenmasarra, privada ya la escuela de un enlace directo con los discípulos personales del fundador, la interpretación de sus libros esotéricos prestábase evidentemente a innovaciones de doctrina; pero la unidad de la cabeza, es decir, del imam, garantizaba, al parecer, la unidad de las creencias. Esto no obstante, el cisma estalló muy pronto entre los adeptos, y la ocasión o motivo de la ruptura fueron algunas tesis enseñadas por Ismael El Roainí como si fuesen trasunto fiel del sistema de Abenmasarra, pero que muchos masarríes repudiaron como espúreas novedades. Abenházam nos ha conservado el índice, bastante explícito, de las tesis características del jefe de los masarríes (4).

La 1.ª en importancia es idéntica, en sus términos, a la 2.ª de Abenmasarra: «El Trono de Dios es el ser que gobierna o rige el cosmos. Dios es demasiado excelso para que se le pueda atribuír acción alguna *ad extra.*» No hemos de insistir de nuevo sobre el sentido de este teorema de

---

(1) Abenpascual, b. 809. Murió el 436 (1044).

(2) *Libro del amor*, folio 38 v.°: وكان متهما بهذا المذهب [الاعتزال] ايضا ولى خطة الرد ايام الحكم رضى الله عنه. Sabido es que fué crucificado por Almanzor, como complicado en la conspiración fraguada por algunos notables cordobeses en favor de un nieto de Abderrahman III. Cfr. Manuscrito del Museo Jalduní de Túnez, folio 60: وكان عبد الملك بن منذر يرمى بالقدر ثم تحدث عنه انه رجع عن ذلك يوم محنته. Su suplicio acaeció en 368 (978/9).

(3) *Tecmila*, b. 389.

(4) *Físal*, loc. cit. En todo este pasaje los editores del Cairo leyeron erróneamente المرية por المسرية. Para su más exacto aprovechamiento, anotaré las principales variantes que arroja el *Cod. leyd.* 1932, folios 80 y 146. Ordeno las tesis metódicamente refiriéndolas a los números que di, en el § anterior, a las tesis de Abenmasarra, cuando con éstas se relacionan.

Abenmasarra, que anteriormente procuramos dilucidar. La gravedad de tamaña impiedad dentro del islam sublevó los ánimos y sembró la discordia en el seno de la comunidad masarrí y aun dentro de la misma familia de Ismael. Este defendíase escudado con la autoridad de los libros de Abenmasarra, cuyo sentido esotérico presumía conocer, y negaba a sus contradictores la autoridad necesaria para erigirse en intérpretes de la doctrina del fundador. El médico Ahmed, yerno suyo, casado con su hija, no quiso seguir más tiempo en comunión con su suegro y rompió toda relación con él. En cambio su esposa, la hija de Ismael, sin hacer caso alguno del marido, persistió adherida a la doctrina y autoridad religiosa de su padre. Yahya, el hijo del matrimonio, imitó la conducta paterna, separándose de su abuelo y de su propia madre. Abuharún, el hijo varón de Ismael, sin decidirse por uno u otro de los dos partidos, limitábase a negar que tamaña impiedad fuese profesada por su padre, y tachaba de calumniador a su sobrino Yahya, por atribuirle tal doctrina. La escisión tuvo más trascendencia que un simple pleito familiar: Háquem, el hijo del Bellotí, y otros muchos masarríes, se apartaron igualmente de Ismael y de su hija, mientras que otra muchedumbre de adeptos persistieron adheridos al imam (1).

2.ª Uno de estos dos grupos nacidos de la escisión (seguramente el de los incondicionales de Ismael) mantenía como artículo de la fe ortodoxa la tesis 3.ª de Abenmasarra, y, por tanto, «excomulgaba como a infiel al que sostuviese que Dios conoce desde toda la eternidad todo lo que ha de existir, antes de que exista». Formulada la tesis en estos términos absolutos, sin distinguir en Dios las dos ciencias, de lo universal y de lo particular, que Abenmasarra vimos distinguía, parece discrepar de los fundamentales principios de la escuela; por eso debe ser entendida en función de aquellos principios, o sea limitando su alcance a la ciencia de lo particular o concreto, la cual, según Abenmasarra, no puede ser anterior a la realización de los fenómenos, para dejar a salvo la libertad humana.

3.ª Tanto los masarríes cismáticos como muchos de los incondicionales de Ismael, atribuíanle la tesis 5.ª de Abenmasarra sobre la posibilidad de adquirir el don profético, en igual sentido que la enseñaba el maestro. Y aunque del alcance de tal tesis en la mente de Ismael pudiesen caber dudas, disiparíalas el testimonio recogido por Abenházam de boca de los adeptos de Ismael, los cuales aseguraban «que conocía el lenguaje de las aves y que vaticinaba los sucesos futuros cumplién-

(1) Todos estos pormenores a que desciende Abenházam, le constaban por varios conductos fidedignos: 1.°, por Háquem el Bellotí, amigo suyo; 2.°, por el alfaquí Abuáhmed el Moafirí, de Toledo, compañero suyo, a quien se los había referido Yahya, nieto de Ismael; 3.°, por Abuharún, hijo de Ismael.

dose exactamente sus profecías». Sin que pretendiese, pues, hacerse pasar por *profeta*, en el sentido de fundador de una religión nueva o de enviado por Dios para comunicar a los hombres una revelación positiva, Ismael, igual que Abenmasarra, gozaba, a juicio de sus discípulos, de los dones o carismas que acompañan al profeta: los milagros y los vaticinios. Y de entre todas las maravillas preternaturales que adornan, según los místicos musulmanes, el alma del santo y del vidente, ninguna tenía más profunda raigambre en la psicología de los pueblos semitas que la que aquí se atribuye a Ismael: la lengua de las aves. Tema cuasi proverbial es en la literatura árabe la posesión de este don maravilloso por los profetas, sabios y santos; pero la tradición es de un origen más remoto: ya los antiguos egipcios atribuían al mítico Thot, es decir, al Hermes Trimegisto de los alejandrinos, la inteligencia del lenguaje misterioso de los pájaros, y en sus libros herméticos se contenía la fórmula mágica para interpretar el canto de las aves del cielo y de los insectos de la tierra (1). Relatos hebreos de sabor legendario, emparendos con la literatura bíblica (2), pasaron al pueblo árabe, aun antes del islam, en los cuales la figura de Salomón aparece rodeada de todos los dones sobrenaturales de la sabiduría, pero principalmente de esta gracia para entender el canto de los pájaros y de los reptiles. El Alcorán (XXVII, 16) consagró luego estas tradiciones legendarias con la autoridad de la revelación, y desde ese momento aquel carisma pasó a ser en la teología mística del islam uno de los signos característicos de la santidad, como todo milagro lo es de la dignidad profética; porque como el mismo Alcorán (XXIV, 41) enseña que, no sólo los ángeles y los hombres, sino también los animales y aun los seres inanimados, alaban a Dios con sus lenguas, el verdadero y sincero místico, en estrecha comunicación con Dios, y sordo a las voces del mundo, podrá oír y entender ese misterioso coro de todas las criaturas unidas en la perpetua alabanza de su Señor (3).

4.ª Sin dificultad se comprende qué impresión tan profunda ejercerían estas maravillosas facultades de Ismael en el espíritu sencillo de las gentes del pueblo, ya de suyo inclinadas a la superstición. Todo lo que aquellos milagros y vaticinios tendrían de ridículo para los espíritus cultivados y reflexivos, convertiríase en motivo de veneración y respeto sagrado hacia Ismael, para las almas ingenuas de sus crédulos secuaces. La escuela, pues, evolucionaba degenerándose: el elemento filosófico y especulativo cedía el paso a las extravagancias ridículas de

(1) Cfr. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte,* página 210.

(2) III *Reg.,* IV, 29-34. Cfr. Tsaalabi, *Quisas alanbiyá* (edición Cairo, 1324), página 183; Jázin, *Tafsir,* III, 378-9.

(3) Cfr. Massignon, *Tawâsîn,* páginas 127-8. Sobre el don de los vaticinios, confróntese Abenarabi, *Mauaqui annochum* (edición Cairo, 1325), página 154.

la teurgia; los rígidos preceptos de la disciplina ascética aflojábanse también, como luego veremos, hasta caer en las más enormes inmoralidades y preconizar como virtudes el asesinato, el robo y el amor libre sin ningún freno religioso. Esta degeneración nos explica, mejor que otras razones, el cisma de la escuela, determinado por Ismael. Inteligencias tan cultas y disciplinadas como Háquem el Bellotí y Ahmed, el yerno de Ismael, médicos ambos, era imposible que transigieran con aquellas ridículas supersticiones y enormes inmoralidades. En cambio la masa del vulgo indocto, nacida para la sugestión emocional e irreflexiva, agrupóse con sumisión gregaria en torno de su jefe, y para resarcirle de la defección de los cismáticos, «llegó a considerarlo y tratarlo», no como a un simple maestro o doctor (شيخ), sino «como pontífice o califa (اماما), cuya obediencia en lo espiritual y temporal era obligatoria para todo muslim y a quien se debía pagar, por ende, la contribución canónica del diezmo *(azaque)*, impuesta por la legislación alcoránica» (1).

El estado de anarquía en que se ve sumida la España musulmana, a partir del siglo v de la hégira, debió de contribuír, sin duda, a esta transformación de la escuela masarrí en partido político. Roto el vínculo de las provincias con el poder central, las regiones se declaran autónomas organizándose en verdaderos cantones o reinos independientes, sin otra relación con el califa que las nominales impuestas por la tradición y el derecho canónico. Y como durante largos años el pueblo musulmán español no pudo saber con certeza si el legítimo califa Hixem II vivía o si por el contrario había muerto y su personalidad había sido hábilmente suplantada (como realmente ocurrió en aquella estupenda farsa con que se inauguran los reinos de taifas), no tiene nada de extraño el hecho de que los masarríes pudiesen también, durante aquel largo período de desorden, negarse a reconocer al falso califa de Córdoba y sustraerse además a la autoridad de los caciques más o menos poderosos que desgarraron la unidad del islam español. No hay que olvidar, por otra parte, el espíritu de rehabilitación nacionalista y de protesta contra el yugo político de los árabes, que representaron siempre dentro del islam las escuelas batiníes; como también hay que recordar el linaje indígena de Abenmasarra, fundador de la escuela, para que pueda sospecharse que las pretensiones políticas de Ismael irían orientadas en aquel mismo sentido nacionalista, del cual no faltaban precedentes en la historia de los batiníes españoles. Pero desgraciadamente los exiguos rastros que de estos sucesos conservamos no permiten traspasar el terreno de las hipótesis.

---

(1) El *Cod. Leyd.*, folio 116 v.°, línea 18, sustituye la frase del texto del Cairo كان عند فرقته اماما por كان عند اهل وقته اماما (entre sus contemporáneos); pero es evidente la corrección mayor del texto del Cairo.

Lo único que resulta de los datos conocidos es que las ideas políticas de Ismael se inspiraban en un feroz fanatismo teocrático, que Abenházam nos pinta en los siguientes términos brutales y escuetos: «Refirióme—dice—alguien que conocía bien a fondo la doctrina esotérica de sus discípulos, que Ismael consideraba la tierra toda como tierra de infieles, cuya sangre era, por lo tanto, lícito derramar, y cuyos bienes era permitido arrebatar, sin que exceptuase de tal sentencia a otros que a sus discípulos» (1). El derecho canónico del islam castiga, efectivamente, con la confiscación y la muerte a todo apóstata, e Ismael, como todos los batiníes orientales, anatematizaba con el estigma de la apostasía a cuantos no participasen de sus ideas, aplicando así a los musulmanes ortodoxos la misma gravísima sanción con que estos últimos habían amenazado más de una vez a los adeptos de la escuela masarrí. El fanatismo y la intolerancia tienen también, como se ve, sus ironías; porque no es verosímil pensar que Ismael y sus discípulos dispusiesen jamás de los medios indispensables para llevar a la práctica tan violentas utopías, cuyo único valor y significado era, seguramente, el de un vehementísimo odio teológico hacia los que no participaban de sus ideas (2).

5.ª No sucedería lo mismo con otras tesis de Ismael que, por afectar a la moral, podían más fácilmente trascender de la esfera de lo teórico a la vida real. Sostenía, en efecto, que «todas las cosas poseídas en este mundo son ilícitas, es decir, que la ilicitud o injusticia de la propiedad extendíase a todas las cosas de la tierra, y que, por consiguiente, no había diferencia alguna (en cuanto a la licitud de la propiedad) entre los bienes adquiridos por el trabajo industrial, por el comercio o por la herencia, y entre los bienes obtenidos violentamente salteando caminos; y esto, porque lo único que a todo muslim le es lícito poseer, es el sustento cotidiano, sea cualquiera el medio que emplee para procurárselo» (3).

A primera vista, esta tesis de Ismael parece un simple corolario de la anterior: si todos los hombres eran infieles o apóstatas a juicio de los masarríes, sus propiedades no les pertenecían de derecho, ya que debían ser confiscadas en pena de su delito; pero la razón en que Ismael apoyaba su tesis nos hace penetrar en la raíz mística de ella. El con-

---

(1) El *Cod. Leyd.*, línea 3 inferior, dice دماء اهلها en vez de دماوهم.

(2) Esta misma intransigencia se erige, por aquella época, en axioma teológico entre los axaríes de Oriente y, un siglo más tarde, entre los almohades de España y Africa. Unos y otros declaran infieles a cuantos no admiten la exégesis espiritualista del credo literal del islam. Cfr. Goldziher, *Le livre d'ibn Toumert*, introducción, página 71 y siguientes, y Asín, «Revista de Aragón,» 1904, página 502 y siguientes.

(3) El *Cod. Leyd.*, línea 6 inferior, sustituye la oscura frase ما يكتسبه من الرفاق por esta otra más explícita ما يسلبه بقطع الطريق.

sejo evangélico de renunciar a las riquezas para conseguir la perfección espiritual, había sido adoptado por los ascetas y sufíes musulmanes: según ellos, el verdadero y sincero devoto no debe poseer otra cosa que lo que estrictamente le baste para satisfacer las ineludibles necesidades de la subsistencia; todo lo superfluo es ilícito para el que aspire a la perfección (1). El salto violento que implicaba, pues, la tesis de Ismael, consistía en extender, por generalización absurda, el limitado alcance de aquel consejo evangélico, a todos los hombres, pretendiendo que todos estaban obligados a ser perfectos en ese sentido, es decir, limitándose a no poseer más que lo necesario para el sustento cotidiano. Esta aberración estupenda de erigir un consejo evangélico, dado sólo para algunos, en principio absoluto de moral y de economía social, impuesto a todos por la violencia, venía a cifrarse en último resultado en el conocido axioma «la propiedad es un robo», y planteaba en el islam español un problema idéntico al que desde un siglo más tarde había de agitar hondamente a la sociedad cristiana en Francia, Italia y Alemania, donde todas aquellas sectas iluminadas que se denominaron amauricianos, albigenses, cátaros, valdenses, begardos y hermanos del libre espíritu, como los pseudo-profetas y anabaptistas de Zwickau en los albores del siglo XVI, aliaban paradógicamente el ascetismo y la renuncia del mundo con un odio antisocial contra los ricos. Pero, aunque inspirados unos y otros, masarríes e iluminados, en aquel consejo de perfección evangélica, es de todo punto indudable que los móviles inconscientes de este comunismo místico eran de índole económica. Al menos, por lo que atañe a los masarríes, es sospecha bastante verosímil. El desorden político y administrativo de los reinos de taifas, la guerra civil berberisca con sus saqueos, asesinatos, incendios y violencias, la desorganización social iniciada desde los últimos años de Almanzor, la peste y el hambre que en los albores del siglo V de la hégira azotaron a la España meridional, habían producido un malestar público cuyos síntomas más vehementes fueron las frecuentes revoluciones populares de Córdoba que, so capa de pronunciamientos militares o políticos, encerraban en su fondo una verdadera lucha económica de clases (2). La depreciación progresiva de la moneda señala en aquel período, con impasible persistencia, la disminución de la riqueza: la unidad monetaria de oro disminuye de su peso y de su ley, y la de plata acaba por ser casi de cobre puro (3). En tal situación de la riqueza pública, bien se comprende que los masarríes, reclutados, como todas

---

(1) *Ihía*, IV, 163.
(2) Dozy, *Hist.*, III, 260, 1; 267.
(3) Vives, *Indicación del valor en las monedas arábigo-españolas* («Homenaje a D. Francisco Codera»), página 516.

las sectas batiníes, entre las clases bajas y proletarias, habían de verse fácilmente impulsados a considerar como un robo la propiedad de las clases acomodadas, máxime si esta doctrina comunista se conciliaba perfectamente con los principios de ascetismo y pobreza voluntaria que ellos profesaban y a cuya triste necesidad se veían además sometidos por la dura ley de la economía social de aquellos tiempos.

6.ª Otra escandalosa transgresión de la ética, y aun del derecho canónico mulsumán, era sostenida por Ismael para autorizar, sin duda, costumbres y prácticas generalizadas ya entre los masarríes de este período de decadencia: el amor sexual, libre de todo vínculo religioso. Para conocer en todo su alcance el sentido de su doctrina, transcribamos el pasaje en que Abenházam la explica (1): «Me consta también—dice—como cosa auténtica, que Ismael admitía como lícito el matrimonio o unión sexual contratado por un plazo fijo *(Nicah almota)*. Claro es que esta tesis—añade Abenházam—en nada habría dañado a la ortodoxia de su fe y a la justicia de su moral, si se hubiese limitado a defenderla por razones que él personalmente hubiese encontrado examinando el sentido del texto de la revelación, y si además creía sinceramente que no tienen fuerza las razones aducidas por los canonistas para dar por derogada esa forma de matrimonio; pero aun en tal hipótesis, no quedaría exento Ismael de todas las otras enormes impiedades que de él hemos referido.»

La legislación musulmana sobre el matrimonio es bien conocida. además de admitir como lícita la poligamia, limitada a cuatro esposas legítimas, permite el comercio sexual con un número ilimitado de esclavas. Pero toda esta laxitud de la ley canónica, a muy pocos musulmanes podía y puede aprovechar, por motivos económicos que saltan a la vista: la manutención de una numerosa familia y la crianza de la consiguiente prole no pueden ser soportadas más que por individuos de las clases ricas y aristocráticas. El repudio al arbitrio del marido es otro medio de libertad en el vínculo matrimonial, reconocido por el derecho canónico; pero exige, a su vez, el desembolso de la dote. Finalmente, las esclavas hay que adquirirlas a precio no insignificante. Se comprende, pues, por todo esto, que la legislación alcoránica, aunque laxa para los ojos cristianos y europeos, resultase restrictiva y aun molesta para los pueblos orientales, y más para los árabes anteislámicos, de psicología violenta y pasiones incoercibles. Por eso, antes del islam, parece que existía una forma de unión sexual, libre de toda traba jurídica y sin más requisitos que la mutua convención de los cónyuges,

(1) El *Cod. Leyd.*, línea 2 inferior, añade al texto del Cairo (IV, 200) la palabra بإباحة tras يقول y corrige الصلح en الخلع; además ordena los incisos del período hipotético en otra forma, aunque sin alterar el sentido.

que accidentalmente y para un tiempo limitado se unían, mediante el pago de una cantidad estipulada que la mujer recibía. Este matrimonio por alquiler fué tolerado por Mahoma y hasta se dice que alguna vez lo puso en práctica: durante su expedición militar contra Jáibar y en los días de la conquista de la Meca. Pero, a su muerte, la reacción se inicia, y el califa Omar declara abolida tal forma de matrimonio, como prostitución legal incompatible con las buenas costumbres (1). Esta abolición, sin embargo, no influyó decididamente en la vida, ni siquiera en las ideas, puesto que, en el siglo III de la hégira, el califa Almamún estuvo a punto de restablecer su legalidad, y si no lo hizo fué porque el cadí supremo del imperio, Yahya Benactam, le disuadió de sus propósitos, fundado en cierto pasaje del Alcorán, que realmente es equívoco, pues en él no se prohibe este matrimonio: sólo se dice que no parece pueda llamarse marido el que se sirve de una mujer por un tiempo limitado. Esta segunda prohibición de Almamún tampoco acabó con la arraigada costumbre. En tiempo de su sucesor Harún Arraxid, uno de los principales doctores motáziles de Bagdad, Cháfar, hijo de Mobácher, enseñaba que el que fornica con una mujer creyendo ésta que él la va a tomar por esposa, no comete pecado aunque lo haga sin emplear los requisitos canónicos del matrimonio (2). Y las sectas batiníes del Oriente y de Africa participaban de estas ideas en el siglo V de la hégira, puesto que consideraban lícita toda mujer, sin necesidad de atenerse a las prescripciones de la ley religiosa para el contrato matrimonial. Los xiíes o heterodoxos actuales de la Persia, legítimos descendientes de las escuelas batiníes de la edad media, todavía practican como legal, en Meschea, esta forma paliada de prostitución, contratando a sus cónyuges por plazos de un mes, de quince días y hasta por veinticuatro horas (3).

La actitud de Ismael y de los masarríes en este punto tenía, pues, sus precedentes en la doctrina y en las costumbres orientales (4); pero, a mi juicio, radicaba su actitud sobre todo en la arrogante soberbia espiritual de todas las sectas místicas heterodoxas que, por una aberra-

(1) Cfr. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 438 *b;* Sprenger, *Dictionary of the technical terms,* III, 1377; Benalatir, *Chronicon,* II, 193.

(2) *Farc,* página 154.

(3) *Farc,* página 290, y Dugat, *Hist. des phil. et des théol. mus.,* página 101. D'Herbelot, *loc. cit.,* dice que algunos cristianos de Oriente lo usaban (siglo XVIII) con el nombre de matrimonio *alla carta.*

(4) En cambio, parece que tal doctrina era considerada como extravagante en la España musulmana. Abenházam, en su *Fisal* (IV, 200), lo dice expresamente, y un siglo más tarde, el Tortusí la cita como exclusiva de Cháfar, hijo de Mobácher, sin mencionar ya a los masarríes (cfr. manuscrito 5341 ó 65 antiguo de la Biblioteca Nacional de Madrid, parte 5.ª, folio 4 r.º).

ción paradógica, triste síntoma de la inclinación al mal ingénita en el espíritu humano, acaban por caer en los mayores extravíos y degradaciones morales, cabalmente cuando presumen haber llegado a la cumbre de la santidad. Los sufíes heterodoxos, es decir, los batiníes, consideraban, en efecto, necesarias y útiles las prescripciones de la ley religiosa para los profanos, para el vulgo no iniciado en el camino de la perfección mística; en cambio, el místico perfecto, el que ha llegado a la santidad, está ya por encima de toda ley y puede obrar como se le antoje, puesto que su espíritu es ya refractario a las impurezas de la realidad física y externa (1).

Por esto y si se trae ahora á la memoria la tesis 2.ª de Ismael y 3.ª de Abenmasarra que suponían en el místico la facultad de adquirir el grado de perfección y la dignidad propias de los profetas, se comprenderá cómo pudieron los masarríes, sin grande violencia, considerarse desligados de los vínculos de la jurisprudencia musulmana y proclamar el amor libre, con idéntica audacia con que un siglo más tarde. en la Europa cristiana, condenaban el matrimonio canónico los cátaros, valdenses, begardos y joaquimitas (2).

7.ª Esta tesis de Ismael coincidía por completo con la 6.ª de Abenmasarra que contiene su escatología. Abenházam nos informa en este punto con bastante extensión (3): «Háquem, hijo del cadí Móndir Bensaid [el Bellotí], me refirió que Ismael, hijo de Abdala el Roainí, negaba la resurrección de los cuerpos y decía que el alma, en el momento mismo de separarse del cuerpo, iba ya a recibir su recompensa en el cielo o en el infierno. Yo interrogué además sobre esta tesis de Ismael a varias personas que lo conocían, y dos de ellas, personas fidedignas, me aseguraron que le habían oído decir (4) que Dios toma de los cuerpos [en el momento de morir] la partícula de la vida. Esta nueva versión no era más que un modo de ocultar con equívocos el alcance de la tesis, tal como me la refirió Háquem, puesto que no hay en los cuerpos otra partícula de la vida, si no es el alma: todos los demás elementos corpóreos son inanimados, muertos (5). También ha llegado a mi noticia que Ismael demostraba esta tesis suya con la autoridad de las palabras aquellas del Profeta, cuando, al pasar junto a un difunto, exclamó: «Lo que es éste, ya ha sido juzgado.» Y en otra ocasión le interrogaron los árabes cuándo sería la hora [de la resurrección] y contestó, mirando al

(1) Cfr. *Fisal*, IV, 226.

(2) Cfr. Malvezzi, *Saggio sul misticismo cristiano* (Bolonia, 1906), página 208; Funk, *op. cit.*, página 310.

(3) *Fisal*, IV, 80 y 199. Cfr. *Cod. Leyd.*, folio 80 v.°, línea 11 y siguientes.

(4) Sigo en esta frase al *Cod. Leyd.*, folio 80 v.°, línea 14: فذكر لى ثقتان منهم انهما سمعاه يقول.

(5) Esta última frase está sólo en el *Cod. Leyd.*, línea 17: وسائرها موات.

más joven de ellos..... (1), que no moriría éste sin que ya se hubiese verificado el juicio de aquéllos.»

En otro lugar (*Fisal*, IV, 199) Abenházam repite esta misma doctrina de Ismael, en análogos términos: «Los cuerpos no resucitarán jamás; sólo resucitarán los espíritus. Esta tesis me consta que la sostuvo Ismael, así como también se dice que afirmaba que, en el instante de la muerte del hombre, al separarse su espíritu de su cuerpo, se encuentra ya su espíritu con el juicio [de Dios] y va seguidamente o al cielo o al infierno. Solamente en este sentido admitía el día del juicio y de la resurrección (2).

La única novedad añadida por Ismael a la tesis 6.ª de Abenmasarra, consistía, pues, en apoyar su demostración con la autoridad de las palabras del Profeta. Estas palabras, sin embargo, no parece que tenían tal fuerza probatoria, por la sencilla razón de que no eran auténticas. Al menos, el primero de los dos *hadizes* proféticos es considerado como apócrifo o de autenticidad dudosa (3); y el segundo revela en su lenguaje ser una repetición o dúplica adornada del primero. Es más: no se necesita mucho esfuerzo para adivinar que ambos son una adaptación a Mahoma de los textos evangélicos en que se anuncia como inminente el advenimiento de Cristo *(parusia)* para el juicio (4). Pero de todos modos, aunque fuesen auténticos, su sentido más obvio se refiere al juicio particular de las almas. La doctrina islámica sobre el juicio es más compleja que la cristiana, aunque en el fondo coincide con ella al admitir dos juicios: uno particular e inmediato a la muerte y otro universal en el fin del mundo. Mas como la palabra árabe *quiama* (قيامة), empleada en ambos *hadizes* para designar dicho juicio particular, designa igualmente el juicio universal y definitivo del día de la resurrección de la carne y, por extensión, esta resurrección misma, el equívoco de que se servía Ismael, para negar la resurrección de los cuerpos, consistía en tomar la palabra en este último sentido, de manera que ambos *hadizes* significasen en suma: El que muere, ya ha resucitado. Y esta hábil exégesis se acomodaba en un todo a la psicología masarrí, porque, como ya hemos repetido en otros lugares, si el alma humana es de naturaleza espiritual,

---

(1) El texto del Cairo ofrece aquí una laguna de dos palabras que no he podido suplir con el *Cod. Leyd.*, de cuyo folio 81 r.° no poseo nota. Tampoco he encontrado este *hadiz* en *Ihía*, IV, 355 e *Ithaf*, X, 380, donde se cita el otro *hadiz* anterior que tiene igual sentido.

(2) El *Cod. Leyd.*, folio 146 v.°, línea 1, dice: بيوم القيامة والبعث.

(3) Sayid Mortada en su *Ithaf*, X, 380, lo califica de *débil* o *enfermo* (ضعيف).

(4) *Math.*, XVI, 28; XXIV, 34 y paralelos: «Sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo.» «Amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant.» Cfr. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, 76.

pura y divina, si antes de su unión con el cuerpo tuvo existencia propia y personalidad independiente, es claro que su unión con este mundo físico y corpóreo es una verdadera caída, un descenso, una degeneración; por lo tanto, la muerte, la destrucción del compuesto accidental, es una liberación de la esclavitud, es la ruptura de los lazos que le impedían retornar a la patria, es, en fin, la verdadera y única resurrección a que puede y debe aspirar. Ni hay para qué insistir en el abolengo gnóstico de estas ideas que desde los primeros siglos del cristianismo se perpetuaron a través de las multiformes derivaciones de aquella herejía proteica, pasando por el priscilianismo en nuestra patria y perpetuándose luego, durante la edad media, dentro de todas las sectas de los iluminados cristianos, en forma similar a la de las sectas batiníes dentro del islam (1).

8.ª Intimamente enlazada con los principios plotinianos de que deriva todo el sistema de los masarríes, la tesis última de Ismael negaba la futura destrucción o aniquilación del cosmos, en estos términos: «El mundo no se aniquilará jamás, sino que existirá, tal como ahora existe, indefinidamente» (2).

No es muy explícita la fórmula que de esta tesis nos da Abenházam; y aunque en la doctrina que conocemos de Abenmasarra no se consigna tampoco tal afirmación de un modo taxativo, creo deriva espontáneamente de las ideas contenidas en los teoremas 16 y 17 del pseudo-Empédocles. En el teorema 16, en efecto, se reduce todo fenómeno cósmico a agregaciones y disgregaciones alternativas y mecánicas de los elementos, suprimiendo toda generación y corrupción sustancial. En el teorema 17 se añade que el cosmos permanecerá, tal como ahora existe, constituído por seres compuestos accidentalmente de cuerpos y espíritus, hasta que estos últimos, iluminados por el *Alma Universal* se separen de aquéllos para reunirse con sus principios universales. Si bien se mira, esta restauración final del cosmos no puede ser considerada como aniquilación; antes bien, es una palingenesia o renacimiento (3).

Si reducimos ahora a breve sinopsis las ideas capitales de las ocho tesis atribuídas a Ismael y a sus adeptos, veremos:

---

(1) Compárese la negación de la resurrección de los cuerpos en los gnósticos, origenistas y priscilianistas (Tixeront, *Hist. des dogmes,* I, 197, 207; II, 237; III, 271) con la de los batiníes *(Farc,* 279 y 280).

(2) *Fisal,* IV, 199.

(3) Cabe también relacionar esta tesis de Ismael con la doctrina de la eternidad del mundo, que los batiníes de Oriente y de Africa profesaban (*Farc,* 278, 280); pero en tal caso no se ve clara su coherencia con los teoremas 8 y 9 del pseudo-Empédocles que afirman la posterioridad temporánea del cosmos respecto de la Causa primera.

a) Que cuatro de ellas (1.ª, 2.ª, 3.ª y 7.ª) son una repetición casi exacta de las respectivas de Abenmasarra (2.ª, 3.ª, 5.ª y 6.ª), en las que se afirma: la producción y gobierno del mundo por medio del *Trono* divino; la no eternidad de la ciencia de Dios respecto de las cosas singulares; la posibilidad de adquirir la dignidad profética; la negación de la resurrección de los cuerpos.

b) Que, en cambio, carecen de ejemplar taxativo en la doctrina de Abenmasarra las cuatro restantes tesis de Ismael (4.ª, 5.ª, 6.ª y 8.ª), en las que se proclama: la dignidad suprema político-religiosa del jefe de la secta, la ilicitud de toda propiedad, el amor libre, la eternidad del mundo *à parte post*. Exceptuada esta última (8.ª), cuyo nexo con el pseudo-Empédocles es evidente, y la primera (4.ª), que deriva teóricamente de la posibilidad de adquirir la dignidad profética (7.ª), las dos restantes constituyen la característica peculiar del pensamiento de Ismael y la degeneración de la escuela masarrí que, en sus manos, sufre una violenta deformación de la primitiva pureza de su ética, convirtiéndose en un anarquismo comunista y libertino que deduce las últimas y más radicales consecuencias de los principios batiníes en la política, en la economía y en la moral.

c) Que en ninguna de las ocho tesis de Ismael se alude, ni remotamente, a la teoría de las *cinco substancias* del pseudo-Empédocles, ni a la existencia de una *Materia Primera* espiritual; pero este silencio nada prueba en contra de la filiación masarrí de la escuela de Ismael, porque los datos que de ésta conocemos son muy pocos e inorgánicos y proceden además de un informador—Abenházam—no iniciado personalmente en los secretos esotéricos de la escuela, y que, a fuer de teólogo tradicionalista y de disputador empedernido, preocupábase, sobre todo, de aquellas tesis de la escuela masarrí que más fácilmente podían ponerse en abierta pugna con la letra de la revelación o con el común sentir de la iglesia ortodoxa; por eso, sin duda, eludía la cita y discusión de aquellos otros puntos más sutiles y metafísicos, cuyo nexo o incoherencia con los textos revelados era más difícil y menos útil de establecer para su propósito. De todos modos, la prueba más irrefragable de que Ismael y sus adeptos profesaron la misma metafísica de Abenmasarra, está en el hecho positivo de la continuidad y supervivencia de dicha metafísica en los siglos siguientes de la España musulmana, según demostraremos a continuación.

VIII

INFLUENCIA DE LAS IDEAS MASARRÍES

1. El cisma de Ismael en el seno de la escuela masarrí, fué decisivo para la muerte de ésta como organismo social. Desde fines del siglo v de la hégira, ningún dato concreto aparece ya de la existencia de pensadores, ni siquiera aislados, que se llamen masarríes. Pero no por eso se agota la vitalidad de sus ideas ni de su orientación mística, que se mantiene en estado latente y difuso para ir fecundando otros sistemas que, sin llevar ya el nombre de masarríes, están fuertemente impregnados de su espíritu.

El terreno y el ambiente eran propicios para tal fecundación: España, durante el período de los reinos de taifas, gozó de una libertad científica, hasta entonces desusada, gracias a la protección que los régulos de las provincias otorgaban a los sabios. Los estudios filosóficos renacen con nuevo vigor en las cortes de Toledo y Zaragoza especialmente, en que los mismos reyes se consagran a ellos (1). El cuadro general del pensamiento filosófico-teológico en aquel siglo ofrece todos los matices y soluciones, desde el estrecho tradicionalismo de los alfaquíes negados a toda especulación racional, hasta el pensamiento libre de los filósofos racionalistas, partidarios de la religión universal, sin que dejen de estar representadas las soluciones armónicas de la teodicea razonada, por los *axaríes* y los *hazmíes* (2). Las doctrinas neoplatónicas, introducidas por Abenmasarra, se enriquecen con nuevas

---

(1) Sáid (*Tabacat alómam,* loc. cit., Noviembre 1911, página 856) atribuye este renacimiento a varias causas, derivadas del estado político, a saber: 1.ª Córdoba, foco de la intolerancia durante la época de Almanzor, tuvo que preocuparse de defender su independencia política contra los otros reinos, en vez de atender a la inquisición religiosa.—2.ª La guerra civil obligó a los cordobeses a vender los tesoros del palacio real, así alhajas como libros, a precios ínfimos, y por tal medio se extendieron por las provincias algunas obras filosóficas de las que habían escapado al celo de los inquisidores.—3.ª Los reinos de taifas fuéronse engrandeciendo a costa de Córdoba, cuyo esplendor cortesano pasó a sus capitales, en las que encontraron acogida los sabios y los libros que huyeron de Córdoba. Sáid termina con estas palabras: «En nuestros días la situación es la más propicia para los estudios filosóficos; nunca fueron considerados tan lícitos como ahora, que hasta los mismos reyes se dedican a ellos. Sólo la honda preocupación de la defensa de las fronteras contra los cristianos, cada año más difícil, hace que sean pocos los hombres que pueden dedicarse al estudio.»

(2) Cfr. Asín, *La indiferencia religiosa en la España musulmana* (*Cultura Española,* Febrero 1907).

fuentes orientales que llegan a España, en la segunda mitad del siglo v (1). El sufismo (hasta entonces esporádico, excepción hecha de la escuela masarrí) comienza ya a dar señales de vida colectiva por medio de nuevas asociaciones cenobíticas inspiradas en aquélla. Porque es bien significativo el hecho de que, antes de Abenmasarra, no se mencionen tales escuelas o sociedades místicas en la España musulmana, mientras que, después de su muerte y al lado de la que él fundó, aparecen dos similares en Sevilla y Córdoba, que se perpetúan hasta fines del siglo vi (2).

2. Pero el síntoma más vehemente de la continuidad del espíritu místico de Abenmasarra en el seno del sufismo español lo encontramos en el enorme influjo ejercido por el foco esotérico de la escuela de Almería. Esta ciudad, heredera de Pechina, vino a ser, después de la muerte de Ismael el Roainí, un semillero de sufíes heterodoxos o panteístas, cuya filiación masarrí es bastante verosímil. Antes del 456 (1063), ya aparece allí un asceta popularísimo que predica por las calles y plazas la unión mística de Dios con el alma, en un sentido francamente panteísta (3). Algunos años después de aquella fecha, al comenzar el siglo vi, en plena dominación almorávide, Almería viene a ser la metrópoli espiritual de todos los sufíes españoles. Allí fué donde se dió el primero y único grito de protesta colectiva contra la excomunión y auto de fe de los libros de Algazel, que los rutinarios alfaquíes de Córdoba anatematizaron como obras impías, así que entraron éstas en España, en

(1) La enciclopedia de los *Hermanos de la pureza* (*Rasail Ijuán asafa*) fué introducida por el médico y filósofo El Carmaní, que a su regreso de Oriente fijó en Zaragoza su residencia antes del 457 (1065). Cfr. Asín, *El filósofo zaragozano Avempace* («Revista de Aragón», Agosto, 1900).

(2) Una de ellas es la fundada en Córdoba por Yahya, hijo de Mochéhid el de Elvira († 366=977), que consiguió reunir muchos y muy piadosos discípulos. Las biografías de algunos constan en la *Tecmila* (b. 354, 356, 359, 1229 y 1259). Otra es la fundada en Sevilla por Benalmochéhid († 574=1179), que es completamente distinta de la anterior. Cfr. *Tecmila,* b. 779 y 1430.

(3) Abenházam, en su *Fisal,* IV, 205, afirma que este sufí, llamado Mohámed hijo de Isa, el de Elvira, enseñaba que los que creen de corazón, aunque de palabra digan lo contrario sin necesidad, son fieles y merecen el cielo. Era un asceta que vivía alejado del mundo, consagrado a predicar en Almería muy elocuentes pláticas morales, con oratoria difusa y prolija, plagada de errores, según Abenházam, que añade: «Una vez lo vi y escuché su homilía, en la cual afirmó que Mahoma no estuvo obligado al diezmo (azaque) porque eligió ser esclavo y como tal estaba exento de aquella obligación, lo mismo que del derecho a heredar y ser heredado. Yo me abstuve de refutarle porque el vulgo le rodeaba y temí que se alborotasen y me atropellaran. Además yo iba acompañado sólo de un amigo, con el único fin de oír lo que decía. También me aseguraron que afirmaba que Dios *habita* (حلول) en las criaturas que quiere.» (El *Cod. Leyd.*, folio 149 v.°, sustituye حلول por خلو, que significa «se aísla».)

vida del propio autor, y que fueron entregadas a las llamas por edicto oficial del sultán almorávide Yúsuf Bentexufín († 500 = 1106) (1). Un místico batiní, Abulabás Benalarif, erígese en maestro y definidor de una nueva regla de vida religiosa *(tarica)*, inspirada en la más sublime doctrina extática y en las mismas extravagantes supersticiones del ocultismo teosófico de la escuela masarrí. Muy pronto se agrupa en su derredor una numerosa turba de adeptos, no sólo de Almería y de su región, sino de varios puntos de Andalucía, especialmente de Sevilla, Granada y de los Algarbes de Portugal. De entre estos discípulos, tres difunden la nueva regla sufí del maestro en sus respectivas regiones: Abubéquer el Mallorquín en Granada, Benbarrachán en Sevilla y Abencasi en los Algarbes. La muchedumbre de los discípulos y su adhesión fanática al maestro de Almería hicieron temer al sultán almorávide Alí una posible sublevación en favor de aquél con el fin de encumbrarlo como imam, y para evitar el peligro, dió órdenes terminantes de que fuese trasladado a su corte de Marruecos en compañía de sus principales fautores, acusados, como el maestro, de profesar doctrinas heterodoxas. Abubéquer el Mallorquín consiguió eludir la persecución, lo mismo que Abencasi; pero el maestro almeriense fué deportado al Africa con Benbarrachán de Sevilla, y en Marruecos murieron ambos hacia el 536 (1141) (2). Con la muerte del jefe de la escuela, los almorávides no consiguieron apagar el incendio: la sublevación de Abencasi en los Algarbes, al año siguiente de morir Benalarif, pudo convencerles de cuán fundadas eran sus sospechas. Abencasi, efectivamente, organiza a los adeptos de la escuela en forma de milicia religiosa, les da el nombre místico de *moridín* (novicios o postulantes), construye en la costa de Silves un monasterio o *rápita* y desde aquel nuevo foco difunde por toda la Andalucía su doctrina aparentemente mística, aunque en realidad no era otra cosa que una resurrección de las pretensiones al imamato de Ismael el Roainí. Igual que éste, Abencasi se proclamó imam o jefe político-religioso y, para mejor embaucar a sus fanáticos adeptos, atribuíase la facultad de hacer milagros, lo mismo que Ismael

(1) Los alfaquíes de Almería, capitaneados por El Berchí (natural de Berja), redactaron una *fetua* en que condenaban la conducta de Abenhamdín, cadí de Córdoba, por haber mandado quemar los libros de Algazel. Ni en Marruecos, ni en Fez, ni en Cala Benihamad (norte de Africa), llegó a este extremo la audacia de los sufíes partidarios de Algazel, pues se limitaron a protestar aisladamente y en privado. Cfr. *Mocham*, b. 253; *Ta'rif el-Khalef*, de El-Hafnaoui (Alger, Fontana, 1907), I, 194; el manuscrito CCII, colección Gayangos, folio 34, da la fecha de la quema en 503 (1109).

(2) *Mocham*, b. 14; Ahmed Baba (edición Fez), página 3[illegible]; Abenjalicán, I, 93. La biografía de Benbarrachán está en la *Tecmila*, b. 1797. La de Abubéquer el Mallorquín, en *Tecmila*, b. 608, y *Mocham*, b. 123.

el Roainí. Su éxito fué tal, que durante cerca de diez años reinó como soberano en los Algarbes viviendo en perpetuas alternativas de alianza y guerra con cristianos, almorávides y almohades, hasta que murió en 546 (1151) (1).

No es posible, por ahora, demostrar documentalmente el carácter masarrí de las ideas profesadas por la escuela de Almería y su filial, la de Abencasi o de los *moridín*. De todas las obras que escribió Benalarif, sólo una se conserva (2); pero ni ésta ni las de sus discípulos predilectos han sido publicadas para que su estudio permitiese realizar el indispensable cotejo de las ideas de esta escuela con las de los masarríes (3). Sin embargo, bastan ciertas consideraciones generales sobre la historia literaria de la escuela de Almería, para engendrar convicción en este punto. Catorce años después de la muerte de Abencasi y veinticuatro después de la de Benalarif y Benbarrachán, nace en Murcia el famoso místico Mohidín Abenarabi que se educa en Sevilla, patria y residencia de Benbarrachán, que estudia en Túnez el libro de Abencasi con un hijo de éste y que trata en Almería a uno de los discípulos directos de Benalarif. En sus libros esotéricos, por otra parte, cita y aprovecha los escritos de estos tres maestros almerienses (4). Ahora bien; según vimos en el § VI, Abenarabi hace suyas las dos tesis fundamentales de la teología panteísta de Abenmasarra (1.ª y 2.ª), relativas al concepto neoplatónico del *Uno* y a la doctrina esotérica del Trono de Dios. Él, además, se confiesa paladinamente masarrí, pues declara haber estudiado los libros de Abenmasarra por transmisión oral de otros sufíes, españoles sin duda. Y aunque no lo confesase, su sistema panteísta y neoplatónico difiere de todos los otros en admitir, como Abenmasarra, una jerarquía de cinco substancias para explicar la emanación y en colocar a la *Materia Primera* espiritual en la cumbre de aquella jerarquía, según pronto demostraremos. Luego si Abenarabi fué indiscutiblemente masarrí, y si su iniciación en las doctrinas esotéricas se debió a la escuela almeriense, no será aventurado sospechar que también esta escuela debió participar del mismo credo.

---

(1) Sobre la insurrección de Abencasi y de sus adeptos, cfr. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, 33-52, y David Lopes, *Os arabes nas obras de Alexandre Herculano* (Lisboa, 1911), páginas 100-116.

(2) Se titula *Mahásin almachális* y existe en la Biblioteca del Escorial, número 732. Cfr. Brockelmann, I, 434.

(3) Sobre las obras de Benbarrachán, cfr. Brockelmann, I, 434. La obra de Abencasi, *Jálao alnaaláin*, comentada por Abenarabi, es fácil que exista en Constantinopla. Cfr. Hachi Jalifa, número 4788, y Catal. Bibl. Constantinopla, I, 113.

(4) Cfr. *Fotuhat*, I, 75, 176, 297, 363, 388, 407; II, 128, 366, 421, 811; III, 8, 9, 31, 101, 520; IV, 105, 117, 164, 282, 714; *Mauaqui anochum*, 97, 166, 171; *Mohadara*, II, 130.

3. Veamos, pues, brevemente si el sistema de Abenarabi está construído, en efecto, sobre el de Abenmasarra, y especialmente sobre aquel teorema característico del pseudo-Empédocles: la existencia de una *Materia espiritual*, emanación primera del Uno.

En otra ocasión expuse las ideas principales de la metafísica y psicología panteísta de este teósofo murciano, cuya remota (aunque estricta) dependencia neoplática es indiscutible (1); pero que su inmediata filiación derive de la escuela masarrí, es también un hecho que salta a la vista, con sólo observar el empleo continuo que hace de los símiles de la luz y de la iluminación para ejemplificar la esencia de Dios y sus operaciones *ad extra*, y del símbolo geométrico de los círculos o esferas concéntricas, cuyo centro es Dios, para hacer imaginable su sistema cosmogónico panteísta. Ahora bien; sobradamente consta en el pseudo-Empédocles el uso de aquellas mismas imágenes o símbolos. Y penetrando en el fondo de las ideas, bajo la corteza de esas metáforas, encontramos también en Abenarabi el mismo concepto del *Uno* (aplicado a Dios) que el pseudo-Empédocles consigna en su metafísica, la misma doctrina emanatista por decadencia progresiva de las hipóstasis, igual teoría del alma humana, parte del alma universal, idéntico tecnicismo cosmológico, etc.

Pero todas estas analogías (explicables por otro cualquier modelo neoplatónico) no serían argumento concluyente, por sí solas, en favor de la imitación masarrí, si no fuesen acompañadas de la tesis característica del pseudo-Empédocles sobre la *Materia espiritual*. Muchísimos son los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi la insinúa, más que la desenvuelve y demuestra, porque el estilo paradógico y desconcertante de esta obra mística no permite otra cosa que alusiones vagas y fugitivas. Sin embargo, la muchedumbre y repetición de pasajes paralelos facilita el cotejo y la síntesis definitiva de los puntos de vista fragmentarios (2). Todos esos pasajes son conatos habilísimos para escamotear, a los ojos de los ortodoxos, el panteísmo, unas veces emanatista, otras veces inmanente, del pseudo-Empédocles. La habilidad estriba en utilizar textos del Alcorán, cuyo sentido literal se deforma con alegorías esotéricas (3), o *hadizes* apócrifos que los batiníes introdujeron con aquel mismo fin (4).

---

(1) *La Psicología, según Mohidín Abenarabi*, passim, y *Mohidín*, apud «Homenaje a Menéndez y Pelayo».

(2) *Fotuhat*, I, 51, 151-4, 157, 192; II, 81-3, 374, 410, 568, 603; III, 119, 551, 560, 580; IV, 270. La doctrina cosmogónica contenida en estos pasajes es la que resumo en la síntesis siguiente.

(3) *Alcorán*, II, 111; XV, 85; XXV, 25; LVI, 6; XX, 4.

(4) El principal es éste: «Existía Dios en una niebla, que no tenía aire sobre sí ni bajo sí.»

He aquí ahora la síntesis de dichos pasajes: Antes de la creación, en el sublime momento ideal de la eternidad divina, los seres contingentes, que poseían ya cierta realidad lógica en su mismo estado de no-ser, anhelaron adquirir de Dios la realidad objetiva, y Dios, movido de su generosidad infinita, sintió una profunda compasión hacia la indigencia esencial de los seres posibles, hacia el mal del no-ser que los anonada. Esta compasión, agudizada por el deseo que Dios tenía de ser conocido y de realizar *ad extra* sus infinitas perfecciones, determinó en su Ser sacrosanto un estado de angustia semejante al que experimenta el corazón del amante y del compasivo. Y así como éste no encuentra lenitivo ni descanso a la pena de su amor y de su compasión, sino lanzando un suspiro profundo que ensanche los senos de su pecho oprimido, así también Dios emitió de su propio Ser el *hálito* (1) de su infinita misericordia, primera epifanía de su divina esencia, sutil, incognoscible en sí. Esta manifestación, ya densa, aunque diáfana e iluminable, debe concebirse al modo de la *nube* o *niebla* (2), en cuyo seno se oculta la majestad del Creador. Esa niebla o hálito divino es, pues, la raíz y origen de todos los seres que no son Dios: en ella todos los seres contingentes, así espíritus como cuerpos, recibirán la realidad objetiva de que carecen. Y para recibirla, sólo hace falta que Dios proyecte sobre la oscuridad esencial de aquella niebla las irradiaciones de su luz: desde aquel momento, los seres posibles existen de hecho, porque constan ya de los dos elementos indispensables a su constitución: la materia, es decir, la mera posibilidad o potencia pasiva, simbolizada en la niebla; y la forma, es decir, la iluminación de la divina luz, principio de todo cuanto en los seres significa acto, realidad y perfección (3). Por eso la niebla es concebida por Abenarabi al modo del *polvo atómico* o etéreo que en la atmósfera flota (4), impalpable e invisible, hasta que la luz del sol lo baña con sus rayos. Y para que la vaguedad de todos estos símbolos (5) fuese interpretada rectamente por

---

(1) النفس الرحمانى.

(2) العماء.

(3) Cfr. *Fotuhat*, III, 669: «Todo lo que no es Dios tiene que estar compuesto de dos elementos: sujeto y objeto de la composición. Así se cumple que ambos necesitan el uno del otro; lo cual no se cumple respecto de Dios, único Ser rico, independiente, que de nadie necesita.»

(4) الهباء.

(5) Otros muchos símbolos usa Abenarabi para designar esta *Materia Primera*. La denomina *la perla negra* (السبجة السوداء) por su falta esencial de luz, aunque es apta, por su transparencia, para recibir la iluminación; la llama *el ave fabulosa* (العنقاء) porque, como de ésta, también de la materia se habla y se la concibe, aunque no tenga existencia individual u objetiva (cfr. *Fotuhat*, II, 172). También la compara con *el espejo* (المرآة), en cuya superficie aparecen las formas de los seres, a modo de imágenes (II, 612 et passim).

los no iniciados en el tecnicismo sufí, Abenarabi declara repetidas veces que esa esencia universal (1), común a todo ser, es la misma que los filósofos llaman *hyle* o materia del *Todo* (2), en la cual el mundo entero existe en potencia y capacidad, y en cuyo seno recibe cada ser (cuerpo o espíritu) la iluminación divina, con intensidad proporcional a su mayor proximidad al foco. Como el yeso que el albañil amasa para producir en él y con él las formas y figuras arquitectónicas, esta *Materia Universal* es también el sujeto apto por su esencia para recibir las formas de todos los seres. Su nombre, sin embargo, se aplica, según Abenarabi, a cinco especies de materia, que por razón de su distinta universalidad son: 1.ª, la esencia de las esencias (3), o materia común a todo ser, sea Dios, sea criatura; 2.ª, la materia universal, común a todo ser creado, espiritual o corpóreo; 3.ª, la materia universal, común a todo cuerpo, celeste o sublunar; 4.ª, la materia física, común a todo cuerpo sublunar (4); 5.ª, la materia artificial, común a todas las figuras accidentales (5). Esta clasificación nos da la clave para descifrar los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi organiza la jerarquía de los principios del ser en muy diversas maneras, sin que aparezca claro qué lugar otorga a la *Materia Primera*. Después de tal clasificación, se ve, en efecto, que todas las jerarquías aparentemente diversas y aun contrarias se armonizan. Porque si en unas jerarquías otorga a la *Materia universal* el lugar primero, superior al *Intelecto*, y en otras la coloca debajo de la *Naturaleza*, o sea en el quinto lugar, es simplemente porque toma la palabra *materia* en dos sentidos distintos: en el de materia común a espíritus y cuerpos, para el primer caso; en el de materia común a todo cuerpo, para el segundo. Y así aparece claro como la luz meridiana que la teoría metafísica de las cinco substancias o principios del ser es, en Abenrabi, idéntica a la del pseudo-Empédocles (6): *Materia espiritual, Intelecto, Alma, Naturaleza y Materia corporal*. La única diferencia consiste en una mayor audacia panteísta, es decir, en llevar el idealismo plotiniano a sus últimos extremos, afirmando que el resultado de la abstracción y generalización de las ideas exige poner en

(1) الحقيقة الكلية.

(2) هيولى الكل.

(3) حقيقة الحقايق.

(4) الهباء الطبيعى, que son los cuatro elementos del mundo físico (الاركان).

(5) الهباء الصناعى es, v. gr., el hierro, respecto de la llave, la espada, etc. No hay un pasaje del *Fotuhat* en que se puntualicen estas cinco especies de materia, concretamente; el menos vago es II, 570.

(6) Véase la serie completa de estos principios en *Fotuhat*, I, 382, 906; II, 519-20; III, 580 et passim. Alguna vez denomina a la Materia espiritual con el mismo nombre que el pseudo-Empédocles (*Fotuhat*, III, 583): العنصر الاعلى o العنصر الاعظم. Cfr. Manuscrito 530 de la Biblioteca del Escorial, folio 192.

la cumbre del mundo inteligible una esencia común a Dios y a la criatura, atrevimiento que no consta (quizá por la pobreza de los documentos) en el sistema del pseudo-Empédocles (1). Es más: Abenarabi se permite la libertad exegética de invocar el Alcorán (XV, 85) en testimonio de la realidad de esa esencia común a Dios y al mundo, pretendiendo que la *Verdad* (الحق), con la cual y en la cual el cosmos fué creado por Dios, es Dios mismo que en el lenguaje esotérico de los sufíes, copiado de Platón, se llama también la *Verdad*. Tamañas audacias alegóricas no son, sin embargo, originales de Abenarabi; él confiesa haberlas aprendido, lo mismo que toda esta doctrina de la *Materia espiritual*, de sus maestros batiníes (es decir, de la escuela almeriense, con la cual se formó, según vimos, en España), y de un modo concreto del sevillano Benbarrachán, a quien la atribuye textualmente (2). Y para que la filiación masarrí de tal teoría quede mejor evidenciada, el mismo Abenarabi nos dice que en Oriente fué enseñada también por Sahl El Tosterí, de quien ya vimos cómo depende la mística de Abenmasarra (3); y finalmente, el símbolo del *Trono* divino, bajo el cual éste ocultaba su teoría de la *Materia espiritual*, vimos también que Abenarabi lo atribuye a Dulnún el Egipcio.

La cadena hermética quedaba, pues, reanudada por completo: arrancando de este famoso teurgo del Egipto, engarzábase mediante Abenmasarra con los batiníes españoles, y a través de los masarríes y de la escuela sufí almeriense, retornaba cuatro siglos después, con los libros de Abenarabi, al Oriente, de donde salió. Porque bien sabido es el espléndido y ruidoso triunfo que las obras de Abenarabi obtuvieron en el mundo oriental. Aquel exaltado teósofo de Murcia, inquieto propagandista de las doctrinas sufíes, llevó los gérmenes del panteísmo de Abenmasarra hasta los más remotos países del islam; y sus libros innumerables, contagiados de aquel mismo espíritu que animó las elucubra-

---

(1) Esta audacia panteísta es, por lo demás, un tema repetido hasta la saciedad en la voluminosa obra de Abenarabi, para quien la substancia del *Todo* es una sola. Cfr. II, 414, 606; III, 590-1 et passim.

(2) *Fotuhat*, III, 101. El conducto inmediato, por el cual llegó a Abenarabi la doctrina de Benbarrachán, debió de ser, aparte de sus libros, la enseñanza oral que recibió en Sevilla de su primer maestro en ciencias esotéricas, Abulabás Elariní, natural de Loulé (العليا), ciudad al oeste de Faro en los Algarbes (Portugal). Ahora bien, no es inverosímil sospechar que éste la hubiese recibido, ya del mismo Benbarrachán en Sevilla, ya en su tierra natal, de boca de Abencasi, cuya secta se extendió por aquella región, entre Silves y Mértola. Cfr. *Fotuhat*, III, 696, 705; IV, 156, 309, 312.

(3) *Fotuhat*, I, 154; III, 101. El primer origen (mítico, en verdad) de tal doctrina, es atribuído en ese primer pasaje a Alí, el yerno de Mahoma, cuya autoridad mística veneran todas las sectas esotéricas del islam y, sobre todo, los sufíes panteístas.

ciones del maestro cordobés, difundiéronse profusamente por Turquía, Persia e India, contribuyendo de un modo eficacísimo a la explosión continua de las herejías *ixraquíes* y panteístas en el islam oriental. Sus dos libros principales, el *Fotuhat* y el *Fosús*, han sido, juntamente con el *Diván* de Benalfárid y con los libros de Algazel, la fuente más copiosa de inspiración en que han ido a saciar su sed de ideales religiosos todos los pensadores esotéricos, que en tierras de Irán, lo mismo que en países de lengua árabe, anhelaron y anhelan una explicación mística del cosmos, desde los tiempos de Abenarabi hasta nuestros días (1). Hoy mismo, sus voluminosos libros se reeditan continuamente por las prensas del Cairo, de Bombay y de Constantinopla (2); los principios fundamentales de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan e interpretan con religiosa solicitud en los léxicos especiales de los sufíes (3); las órdenes y cofradías monásticas del Oriente siguen inspirándose en aquellas mismas reglas ascéticas y contemplativas que él dictó (4); su tumba en la *Salihía* de Damasco es objeto de culto continuo y fervoroso (5); y hasta en los tristes destinos del sultán Abdulhamid, últimamente lanzado del trono de Turquía por la revolución triunfante, ha creído ver el pueblo musulmán la fatal realización de los vaticinios consignados en una de sus obras por el sufí de Murcia, hace más de siete siglos (6).

4. Las ideas masarríes, arrastradas así por la impetuosa corriente del exaltado panteísmo de Abenarabi, entraron, pues, en el comercio espiritual de los pensadores musulmanes y de los místicos del Oriente. Pero no se limitó a la esfera islámica su fecunda propagación, sino que, saltando por encima de las fronteras religiosas, influyeron, desde muy pronto, en la vida filosófica de los pensadores judíos y cristianos.

Un siglo después de la muerte de Abenmasarra, en los albores de la XI.ª centuria de nuestra era, el nombre y los escritos del pseudo-Em-

---

(1) Cfr. *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, número 1.°, pagina 161; Blochet, *Le Messianisme,* préface, III.

(2) Cfr. Brockelmann, *Geschichte,* I, 442 y siguientes.

(3) *Dictionary* de Sprenger; *Tarifat* de Chorchaní; *Istilahat asufia,* edic. de Bengala; la *Suma de sufismo* (كتاب جامع الاصول), de El Camaxjanuí (Cairo, 1319=1901).

(4) Cfr. *Suma de sufismo,* 3, 4, 6, 99 et passim.

(5) Baedeker, *Palestine et Syrie,* página 335; Cfr. *Kitab arrauda,* de Namán Efendi (Beirut, 1879), página 137.

(6) Esa obra, titulada الشجرة النعمانية فى الدولة العثمانية (manuscrito París, 2678), contiene tres árboles cabalísticos con vaticinios acerca de los destinos de la dinastía otomana; entre éstos, hay uno anunciando la toma de Constantinopla por los turcos (cfr. Axxarani, *Tabacat,* I, 159). Mi amigo Mr. Massignon me asegura que hace unos años el sultán Abdulhamid ordenó destruír los ejemplares impresos de un opúsculo semejante a ese, atribuído a Abenarabi, en el que se profetizaba el fin de su dinastía.

pédocles comienzan a divulgarse entre los hebreos españoles: Judá Haleví de Toledo, en su *Cuzarí*, Moisés Benezra de Granada, Josef Benzadic de Córdoba, en su *Microcosmos*, Samuel Bentibón y Semtob Benfalaquera, aprovechan, citan y comentan algunas de las tesis fundamentales del pseudónimo poeta de Agrigento, aludiendo con más o menos precisión a un supuesto libro suyo *De las cinco substancias* que, a juzgar por el título, debía contener el sistema completo del pseudo-Empédocles y, por tanto, de Abenmasarra (1). Kaufmann, que ha tenido la fortuna de descubrir algunos fragmentos hebraicos de aquel libro, ha podido comprobar esas sospechas: a pesar de la brevedad y de la oscuridad incongruente del fragmentario texto, reducido casi a problemas escatológicos, denúncianse, sin embargo, analogías flagrantes, en el tecnicismo, en los símbolos y en las ideas, con los fragmentos árabes del Sahrastaní y del Sahrazurí. La existencia de una *Materia espiritual* común a todos los seres, excepto Dios, es el postulado fundamental de las lucubraciones teosóficas contenidas en los textos rabínicos editados por Kaufmann: esa Materia aparece en ellos designada con el nombre de *elemento* (عنصر) y simbolizada por el *Trono* de Dios, lo mismo que en el Empédocles árabe y en Abenmasarra. Iguales coincidencias se echan de ver en la jerarquía de las cinco substancias, en sus relaciones mutuas, en la alegoría divina de la luz, en el esquematismo geométrico de las esferas concéntricas y en su escatología basada en la Κάθαρσις. Y como, además, el análisis filológico de estos textos rabínicos demuestra que no son originales, sino versión literal de una fuente arábiga, la filiación masarrí de esta corriente pseudo-empedóclea de los judíos españoles queda puesta fuera de toda discusión (2).

Mas si por acaso pudiese caber sombra de duda, disiparíala del todo la sobresaliente figura de Avicebrón, cuya dependencia respecto de Abenmasarra y del pseudo-Empédocles fué vislumbrada ya hace medio siglo por Munk. Este ilustre orientalista, a quien se debe la gloria de haber identificado plenamente la personalidad del autor del *Fons Vitae*, señaló como tesis peculiar de este libro de Avicebrón la existencia de una *Materia espiritual* y apuntó la idea de que sus precedentes inmediatos habían de buscarse en la literatura arábigo-española, es decir, en la escuela de Abenmasarra, de la cual, sin embargo, sólo conoció el nombre del fundador (3). Si Munk hubiese podido disfrutar los materiales de estudio que en estos últimos cincuenta años se han publicado, seguramente que habría visto en Avicebrón y en Abenarabi dos resplan-

(1) Cfr. Kaufmann, *Studien über Salomon Ibn Gabirol* (Budapest, 1899), páginas 1-5.

(2) Cfr. Kaufmann, 17-51 (texto rabínico) y 52-58 (análisis sumario).

(3) *Mélanges*, página 241.

dores de un mismo foco, pues sus sistemas místicos y teosóficos participan de idéntica orientación masarrí. En ambos se parte del concepto pseudo-empedócleo de Dios como de un Ser absolutamente simple, cuya esencia es incognoscible, ambos se la representan bajo el símbolo de la luz, para ambos es la creación un efecto del amor o de la voluntad misericordiosa del Uno, e iguales alegorías del espejo y del soplo o hálito divino aprovechan para ejemplificar la producción del cosmos. Pero sobre todo, la realidad y el concepto de la *Materia espiritual*, verdadera clave del sistema masarrí, ofrécense en el *Fotuhat* con idénticos trazos que en el *Fons Vitae*: en éste como en aquél, la *Materia* es el *substratum* común a todo ser, cuerpo o espíritu, y ocupa en la jerarquía de los principios el lugar más alto, superior al *Intelecto* e inmediata al Ser Uno, cuyo Trono representa. La pluralidad de materias, finalmente, enumeradas por ambos autores en análoga serie, viene a hacer plena la convicción del calco, imposible de pormenorizar aquí (1). Esta flagrante identidad de ideas en el judío Avicebrón y en el mulsumán Abenarabi habría revelado a Munk—si la hubiese conocido —que ambos eran discípulos de una misma escuela masarrí, cuyos principios hemos visto divulgados desde el siglo XI en toda la España musulmana, y especialmente en la región almeriense en que vió la luz el malagueño Avicebrón.

Estudiar ahora la suerte que cupo a su sistema a través de la historia de las ideas filosóficas entre los judíos españoles, sería repetir inútilmente la tarea que Munk llevó a cabo en sus *Mélanges* con insuperable competencia. El solo hecho, digno de ponerse en relieve, es la supervivencia de las ideas *masarríes* en los escritos cabalísticos, como el *Zohar*, debido a un judío español del siglo XIII, y que ha alcanzado entre los lectores hebreos, hasta los tiempos modernos, un predicamento extraordinario (2).

5. La convivencia del pueblo hebreo con los musulmanes españoles, cuya lengua hablaba, explica, como un fenómeno muy normal, el que se contagiase con las ideas masarríes. Menos explicable resulta a primera vista, el que estas ideas se difundiesen también desde muy pronto por la Europa cristiana. Pero el fenómeno se hace verosímil para el que conoce la avidez insaciable de nuevas lecturas que caracterizó a los pensadores escolásticos de los siglos XI y XII: profundamente convencidos de la pobreza bibliográfica en que vivían, faltos de la más preciada parte del caudal filosófico antiguo, volvieron sus ojos muy pronto hacia nuestra patria, en cuyas escuelas musulmanas y judías

(1) *Mélanges*, páginas 164, 177, 190, 220, 231; 210; 145, 234; 91, 178, 218; 2, 182. El Trono de Dios es el símbolo de la *Materia espiritual* («materia est sicut cathedra unius»), página 144, nota 2.

(2) *Mélanges*, 275 y siguientes.

cultivábanse desde el siglo x aquellos estudios y comentábanse las obras maestras de la ciencia griega. Los historiadores de la Escolástica han explorado en estos últimos años los orígenes de esta transfusión de las ideas mulsumanas y hebreas al mundo cristiano, realizada a través de dos focos principales de comunicación: la escuela de traductores toledanos y la escuela de Sicilia. Pero tengo para mí que todavía resta por explorar otro influjo, callado, esporádico, realizado sin sistema ni plan preconcebidos y a través de canales ocultos hasta la fecha; porque es evidente que la empresa colectiva iniciada por el arzobispo de Toledo, Raimundo, no podía ocurrírsele a éste de un modo espontáneo, sin que hubiesen, desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores, y sin que la necesidad de proporcionarse traducciones completas se hubiese ya hecho sentir en toda Europa por la noticia fragmentaria, vaga e imperfecta que de las obras árabes y hebreas llegase a los medios escolásticos en siglos anteriores al xii. Ni se explica razonablemente que abandonen su patria, desde los más remotos países de Europa, hombres como Adelardo de Bath, Herman el Dálmata, Alfredo de Morlay, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Herman el Alemán, para venir a España a procurarse versiones de los libros árabes, si desde mucho antes no han llegado a aquellos países, desde España, las ideas de algunos de esos libros, excitando en los escolásticos la curiosidad y con ella el deseo de poseerlos completos. Por eso yo sospecho que un examen atento de algunos sistemas panteístas de la escolástica anterior a Santo Tomás, comparados con el sufismo heterodoxo, acabaría por revelar el nexo de unión a que me he referido. Porque no hay que olvidar cuán obscura es todavía la filiación perfecta del panteísmo de Escoto Eriúgena, cuyas audacias no tienen su explicación total, ni mucho menos, en las obras del pseudo-Dionisio, hasta el extremo de que se ha podido decir de él que adivinó a Proclo sin conocerlo: maravilla estupenda en la historia de la filosofía. (1) Toda la escuela de Chartres aparece teñida de un matiz semejante, concibiendo el origen del cosmos en un sentido neoplatónico y pitagórico, y téngase en cuenta que algunos de sus miembros más ilustres, como Thierry, mantuvieron relaciones con España o gozaron de las primicias de las traducciones de Toledo (2). ¿Quién sabe, pues, si por conductos análogos, to-

---

(1) Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. médiévale* (1912), página 194. La fórmula en que Escoto Eriúgena resume su panteísmo, «natura creans creata», es decir, Dios creándose en el mundo, tiene gran parecido con la que Benbarrachán y Abenarabi emplean para designar la *Materia espiritual*, emanación primera de Dios: الحق المخلوق به. Cfr. supra, página 111.

(2) De Wulf, página 212, se pregunta de dónde derivó Thierry el caudal de lógica nueva que introdujo en la escolástica de su tiempo. La respuesta más verosímil es que derivaría del mismo origen que la versión latina del *Planisferio* de Ptolomeo y de la

davía inexplorados, penetrarían en Europa las herejías panteístas de Amaury de Benes y David de Dinant, cuya filiación avicebroniana se confiesa hoy que no depende de Gundisalvi, sino que acusa otro conducto desconocido? ¿Por qué no podría ser ese conducto el problemático Mauritius Hispanus, cuya personalidad no ha podido aún identificarse, aunque todos sospechan que se trata de un musulmán español, defensor de un panteísmo, cuya característica esencial sería análoga a la del de David de Dinant, para quien Dios se identifica con la *Materia prima*? (1).

6. Pero no hay que recurrir a estas hipótesis, más o menos probables, para explicar los orígenes de la corriente masarrí que con ímpetu excepcional invade los campos de la escolástica cristiana desde principios del siglo XII. Todos los historiadores, a partir de Munk, señalan como indiscutible esa invasión que arranca de la escuela de Toledo y de su principal representante, Dominicus Gundisalvi, el cual en su *De Unitate Liber*, inspirado en el *Fons Vitae* de Avicebrón, acepta el teorema fundamental del pseudo-Empédocles y de Abenmasarra: todo ser, excepto Dios, está compuesto de materia y forma. Desde aquel momento iníciase en la escolástica una tendencia doctrinal que arrastra consigo a los más ilustres doctores de la que se ha dado en llamar escuela agustiniana o pretomista, pertenecientes en su mayoría a la orden de San Francisco. Todos ellos inscriben en cabeza de sus *Summas* y tratados filosóficos o teológicos el citado teorema, es decir, la actualidad positiva de la *Materia primera* común a cuerpos y espíritus y la consiguiente composición hylemórfica de estos últimos. A este postulado masarrí se agregan algunas otras teorías que, como la pluralidad de las formas, especialmente en el compuesto humano, derivan de igual origen; hay otras que, aunque neoplatónicas también, pueden explicarse por influjo de otros sistemas árabes. Mas aquel primer postulado peculiar y característico, nadie discute que en el pseudo-Empédocles

---

Física, hechas del árabe en Toledo y remitidas a la escuela de Chartres.—El panteísmo pitagórico de Thierry, sintetizado en la fórmula (que él da como proverbial): «Omne quod est, ideo est, quia unum est», parece un trasunto del famoso verso tan repetido por Abenarabi (*Fotuhat*, I, 354 et passim): وفى كل شىء له اية تدل على انه واحد: «En todo ser hay un signo que denuncia que él es único», o como Abenarabi dice otras veces para revelar mejor su panteísmo: وفى كل شىء له اية تدل على انه عينه: «En todo ser hay un signo que denuncia que él es el mismo (=que él es su esencia, la de Dios).—Guillermo de Conches, de la misma escuela de Chartres, confirma el carácter árabe de la escuela, por su psicología fisiológica, derivada de las versiones arábigas de Constantino el africano, y por su cosmología atomística, que es de estirpe *motacálim*.

(1) Cfr. De Wulf, 246-250. Obsérvese que los amauricianos afirmaban que Dios es «principium formale omnium rerum», y David de Dinant: «Deum esse materiam primam.» Cfr. *Summa theol.*, I, q. 3, art. 8.

tiene su fundamento, sin que pueda ser atribuído a tradición agustiniana o, en general, patrística, ni explicado por cualquiera de los sistemas neoplatónicos y místicos de los filósofos árabes que no deriven de Abenmasarra, como Algazel, Avicena o Averroes.

La comprobación de este punto es tan obvia, que nos excusa de todo argumento: basta hojear cualquiera de los compendios de historia de la filosofía medieval, v. gr., el de Wulf (1), perfectamente documentado, para convencerse de la filiación avicebroniana o masarrí de los sistemas aludidos: Dominicus Gundisalvi de Segovia, Guillermo de Auvernia († 1249), Alejandro de Hales († 1245), San Buenaventura († 1274), Duns Escoto († 1308), Rogerio Bacon († 1292) y nuestro Raimundo Lulio († 1315), representan, con sus discípulos y continuadores de segunda fila, una tendencia, dentro de la escolástica cristiana, más emparentada con los neoplatónicos que con los aristotélicos, y que por sus aficiones a confundir más o menos en una *sabiduría* total y armónica la esfera de la fe con la de la razón, exigiendo para los actos de ésta una cierta iluminación divina, entran de lleno en el grupo de los pensadores musulmanes que se llaman por lo mismo *ixraquíes* o iluministas (2).

(1) *Hist. phil. médiévale,* 318-9; 358, 360, 367, 374, 453, 489. El teorema de la *Materia espiritual* no es de origen agustiniano. San Agustín en sus *Confessiones* (XII, 3-5) habla, sí, de una *materia informe,* pero es el *caos,* del cual saldrán luego los cuerpos exclusivamente. Dios, además, crea «ex nihilo» (no de materia) a los ángeles (XII, 6-7). Cierto es que alude luego (XII, 17, 19 y 20) a una *materia* de la cual hayan podido ser formados «coelum et terra» (ángeles y cuerpos); pero esta alusión fugaz y aislada es traída como idea ajena (no suya) y sin encarnar en una teoría hylemórfica ni en un sistema de principios metafísicos.

(2) Al mismo grupo pertenece, a mi juicio, Dante Alighieri, aunque los historiadores de la escolástica lo incluyan entre los tomistas o aristotélicos. En los cantos XXVIII, XXIX y XXX de su *Paradiso,* alude con bastante insistencia a los símbolos de la luz, de la iluminación, del espejo, del centro y de los círculos, para ejemplificar la creación; habla de una materia y una forma universales, como primeros efectos de aquélla; y explica su origen por el amor divino. He aquí algunos de los versos más explícitos de *Il Paradiso:*

c. XXVIII, v. 16 Un *punto* vidi che *raggiava lume*
Acuto sì, che il viso, ch'egli affoca,
Chiuder conviensi, per lo forte acume.

41 «Da quel *punto*
Depende il cielo e tutta la natura.»

c. XXIX, v. 13 Non per avere a sè di bene acquisto,
Ch'esser non può, ma perchè suo *splendore*
Potesse, *risplendendo,* dir: sussisto;
In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
S'aperse in nuovi amor l'eterno *Amore.*

No quiere esto decir, sin embargo, que aquellos ilustres escolásticos adoptasen a ciegas, en bloque y sin examen, las ideas masarríes. Sinceros y fervorosos creyentes, antes y más que filósofos, esforzáronse por depurar las doctrinas extrañas a la fe, eliminando de ellas la levadura panteísta que en su fondo palpitaba, y si no todos lo consiguieron plenamente, no fué en verdad por falta de empeño, sino por deficiencias en los medios para realizar síntesis tan atrevidas como delicadas. Los más discretos, Alejandro de Hales y San Buenaventura, atinaron en dar tono ortodoxo a sus trabajos de adaptación; otros, en cambio, como Rogerio Bacon y nuestro Lulio, viéronse tachados de heterodoxia por sus menos equilibradas síntesis, en las cuales se denuncia por eso su origen musulmán con claridad meridiana.

7. No sería necesario mucho esfuerzo para demostrar que las líneas generales y el criterio en que está inspirado el *Opus Majus* de Rogerio Bacon tienen su modelo y ejemplar en los sistemas de los sufíes e ixraquíes. El mismo autor parece que se empeña en proclamarlo, citando a cada página los nombres de los filósofos y teósofos musulmanes, y predicando la necesidad indeclinable de estudiar las doctrinas de éstos

---

22 *Forma* e *materia* congiunte e purette
Usciro ad atto che non avea fallo,
Come d'arco tricorde tre saette.

136 La prima *luce,* che tutta la raia,
Per tanti modi in essa si recepe.
Quanti son gli *splenaori* a che s'apaia.

142 Vedi l'eccelso omai,e la larghezza
Dell'eterno Valor, poscia que tanti
Speculi fatti s'ha, in che si spezza,
Uno manendo in sè, come davanti.

c. XXX, v. 10 Non altrimenti 'l trionfo, che lude
Sempre dintorno al *punto* che mi vinse
Parendo inchiuso da quel ch'egli inchiude.....

Otras analogías pudieran señalarse, que denuncian la filiación ixraquí de Dante, sobre todo en sus símbolos y alegorías, usadas antes que él por Abenarabi. La ascensión alegórica del místico y del filósofo, que éste emplea en su *Fotuhat* (cfr. infra, *Apéndice 6.°*), coincide en sus líneas generales con la ascensión de Dante y Beatriz, en *Il Paradiso*, según demostraré en otra ocasión. Es también de notar que Dante simboliza por medio del águila (*Il Paradiso*, c. X) al conjunto de todos los espíritus del cielo, así como Abenarabi se sirve de igual símbolo (العقاب) para representar al *Intelecto* primero y universal, que es la suma de todos los espíritus (confróntese *Tarifat del Chorchani*, s. v). También R. Bacon usa de análogos símbolos en su *Opus tertium*, páginas 74 5, al decir que el «intellectus agens» es «corvus Eliae», pues Abenarabi llama الغراب al *cuerpo universal*, unión de la materia y forma universales (cfr. *Tarifat*, s. v.).

en sus mismas fuentes (1); pero aunque él no lo confesase, bastaría ver cómo identifica la filosofía y la revelación fundiéndolas en una *sapientia* universal y armónica, transmitida por iluminación divina desde los patriarcas de la antigua ley hasta los filósofos de su tiempo, a través de los sabios, santos y teósofos de todas las religiones y pueblos, para convencernos de que su criterio es idéntico al de los batiníes e ixraquíes del islam (2), cuyo método místico de interpretación espiritual adopta, cuya actitud esotérica de ocultar al vulgo las verdades místicas imita, cuyos símbolos y ejemplos geométricos acomodados a la física de la luz emplea, cuyas extravagancias ocultistas (alquimia, astrología, magia) defiende y preconiza (3).

---

(1) *Opus majus* (edit. Jebe; Londini, 1733), página 44: «Philosophia ab..... arabico deducta est..... Et ideo nullus latinus sapientiam sacrae scripturae et philosophiae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae.» *Ibid.*, página 46: «Similiter fere omnia secreta philosophiae adhuc jacent in linguis alienis.»

(2) *Opus majus*, 26: «Philosophia fit per influentiam divinae illuminationis.» *Ibid.*, 28: «Veritatem..... est necesse a principio fuisse homini revelatam.» *Ibid.*, 30: «Eisdem personis data est philosophiae plenitudo, quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a principio mundi.» Cita luego (página 31) un texto del apócrifo árabe *Secretum secretorum*, de Aristóteles, en que se consigna la misma idea: «Omnem sapientiam Deus revelavit suis prophetis et justis et quibusdam aliis, quos praeelegit et illustravit spiritu divinae sapientiae et dotavit eos dotibus scientiae. Ab istis enim sequentes philosophi philosophiae principium et originem habuerunt, et scripserunt artium et scientiarum principia et secreta.» Y en comprobación de la continuidad de esta *sapientia* a través de los sabios y profetas de todos los pueblos, Bacon traza una larga historia de la filosofía (31-43) que arrancando de Noé y Abraham, maestros de los caldeos y egipcios, se transmite a Zoroastro y Hermes, a los griegos (Tales, Pitágoras, Anaxágoras, Sócrates, etc.), a los latinos y a los musulmanes. De donde infiere (página 37) «quod nos christiani debemus uti philosophia in divinis et in philosophicis multa assumere theologica, ut appareat quod una sit sapientia in utraque relucens».—Compárese el prólogo de la obra fundamental de los sufíes *ixraquíes*, titulada حكمة الاشراق *(Sapientia illuminativa)*, escrita por El Sohrauardí Mactul († 1191) un siglo antes de Bacon, y que ha sido analizada por Carra de Vaux en *Journal Asiatique* (XIX, 63). En ese prólogo, dice el autor que su filosofía es la misma de los antiguos sabios de la Grecia, Egipto y Persia, e invoca el precedente de Hermes, Chamasp, Pitágoras, Empédocles y Platón. A esa misma *filosofía iluminativa*, enseñada antes por Avicena, alude Bacon (página 46) llamándola «2.ª philosophia Avicennae, quam vocant *orientalem*» (errónea versión de الحكمة المشرقية).

(3) *Opus majus*, 29: «Omnes sancti et sapientes antiqui in suis expositionibus sensum litteralem colligunt ex naturis rerum et proprietatibus earum, ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciant spirituales sensus.» — *Ibid.*, 7: «Semper sapientes contra vulgus divisi sunt, et arcana sapientiae non toti mundo, sed plebi philosophantium revelaverunt.» «Nec oportet margaritas spargi inter porcos; nam rerum majestatem minuit qui vulgat mystica.» «Atque Aristoteles in libro secretorum dicit se fore fractorem sigilli coelestis, si secreta naturae vulgaret.» — *Ibid.*, 132: «Sancti et sapientes antiqui usi sunt picturis et figurationibus variis, ut

Y por lo que toca a Raimundo Lulio, todavía es más evidente la imitación sufí, de matiz pseudo-empedócleo. Hace unos quince años la sagaz penetración de mi querido maestro Ribera descubrió por primera vez los orígenes musulmanes del abstruso sistema luliano, emparentándolo con el del murciano Abenarabi. En aquella ocasión colaboré modestamente a reforzar con algún argumento de pormenor la robusta y orgánica demostración de mi maestro (1); pero ni él ni yo estábamos en condiciones de afirmar entonces que el parentesco fuese tan estrecho y seguro, como aparece hoy a la luz que proyecta el sistema de Abenmasarra, perpetuado en el de Abenarabi. El estudio más minucioso que, desde aquella fecha, he podido hacer sobre el *Fotuhat*, me ha permitido descubrir en este libro una gran parte de las ideas lulianas características, y, lo que es más, algunos textos literalmente idénticos en ambos autores (2). No es esta ocasión oportuna para desenvolver y documentar minuciosamente este interesante cotejo; pero sí nos conviene consignar en líneas generales los más salientes puntos de contacto que reflejan su común origen masarrí. La absoluta simplicidad de Dios es concebida por Lulio en términos idénticos a los del pseudo-Empédocles (teorema 5): Dios es el ser Uno, infinito y eterno, absolutamente indeterminado en cuanto a su esencia y naturaleza (3); sus

---

veritas litteralis ad oculum pateret, et per consequens spiritualis.» «Sed aliter patet geometrica utilitas respectu sapientiae divinae..... in comparationibus pulchris respectu gratiae, et gloriae et poenae futurae, et cautelae vitiorum.» La *ultima distinctio* (páginas 353-6) contiene varias aplicaciones de este método esotérico de interpretación espiritual de las leyes de la *perspectiva*.—Finalmente, defiende la alquimia (página 472), la astrología (páginas 87, 157), la magia y la virtud fascinativa (páginas 251, 254, 473 et passim).

(1) Cfr. Ribera, *Orígenes de la filosofía de R. Lulio;* Asín, *Mohidín,* apud *Homenaje a Menéndez y Pelayo* (Madrid, 1899), II, 191-216 y 217-256.

(2) Fragmentariamente he señalado ya algunas de estas imitaciones; v. gr., en mi estudio *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (XIVᵉ Congrès intern. des Orient., III), página 140 [62 de la tirada aparte], nota 1; en *Cultura Española* (Mayo de 1906, página 533), estudio sobre *El lulismo exagerado.*

(3) Cfr. *Opera omnia,* IV: *Disp. eremitae et Raymundi,* l. 1.°, q. 2.ª: «Utrum Deus sit subjectum theologiae sub aliqua ratione determinata? Solutio. Dixit Raymundus: Duobus modis est facienda responsio..... scilicet absolute et determinate; absolute, sicut quando consideramus quod Deus sit unum ens, quod est infinitum et aeternum, nullam habens determinationem quoad suam essentiam et naturam; sicut considerare unam bonitatem in abstracto non contractam ad aliquid, sed nudam et remotam ab omni alio ente et quae in se nullum habet concretum quod sit de sua essentia nec de aliena, sed quod per se sit simpliciter existens, scilicet se non habens ad aliquem finem: unde sicut de tali bonitate non potest esse aliqua scientia sub aliqua ratione determinata, sic a simili est dicendum de Deo qui secundum suam simplicissimam unitatem et existentiam non potest esse subjectum theologiae sub aliqua ratione determinata; sed secudum modum proprietatum quas Deus habet in se ipso et in suo effectu, teneo affirmativam quaestionis.»—Esta misma distinción

perfecciones o atributos, que Lulio llama *dignitates*, se identifican tan estrechamente con su esencia, que no cabe concebir en esta esencia multiplicidad alguna numérica (1). En virtud de tal indeterminación de la unidad divina, es también incognoscible e inefable; sólo por aproximación cabe representar parcialmente su esencia, mediante las perfecciones de las criaturas, que son copia de las *dignitates* divinas (2). La luz es también para Lulio el símbolo menos inadecuado de la divinidad (3). Una *Materia espiritual*, común a los ángeles y a los cuerpos, es el sujeto primero de todo ser, excepto Dios (4). La pluralidad de las formas, es-

---

establece Abenarabi en su *Fotuhat* (I, 50, 54, 58 et passim) entre *Esencia* (الذات) y *Divinidad* (الالوهة); esta última es el objeto de la teología, que sólo puede conocer por inducción racional los atributos divinos o relaciones de Dios con sus criaturas; la esencia, en cambio, es incognoscible, y sólo puede ser objeto de la intuición extática.

(1) *Ibidem*, 5: «In Deo existentia et natura sunt idem numero, cujus essentia est sua deitas (cfr. nota anterior), et in ipsa deitate sunt plures rationes existentes *eaedem numero cum ipsa et quaelibet cum alia*, sicut divina bonitas, magnitudo, aeternitas, etc.»—Abenarabi (*Fotuhat*, I, 130; IV, 251) dice que los *nombres* o *razones* divinas (الاسماء والحقائق) son muchas, pero cada una comprende en su concepto todas las demás: كل اسم الهى يتضمن جميع الاسماء كلها ..... كل اسم جامع لما جمعت الاسماء من الحقائق ثم تعلم على القطع ان هذا الاسم ليس هو هذا الاخر. Y advierte que esta tesis (que pudiéramos llamar *circuminsesión* de los nombres divinos) es privativa suya, no aprendida de los teólogos anteriores a él.

(2) *Opera omnia*, IV, *Disp. fidei et intellectus*, página 4: «Verum est quod Deus non habeat causam supra se, sed sit causa omnium entium quae fuerunt, sunt et erunt; tamen est cognoscibilis per suas sanctissimas rationes sive proprietates; nam si quaeratur quid est Deus, respondendum est quod Deus sit illud ens in quo sua bonitas, magnitudo, etc., convertuntur et sunt idem numero.»—Cfr. *Fotuhat*, I, 58: «Los seres contingentes no conocen a su Creador, sino en cuanto tal..... El objeto de nuestra ciencia respecto de Dios es el juicio por el cual lo afirmamos como Dios, por razón de las relaciones y negaciones [que predicamos de su esencia].» Cfr. *Fotuhat*, II, 818.

(3) Cfr. *Mohidin*, página 11, n. 1, donde ya señalé esta imitación. Añádase *Opera omnia*, II, *Liber de quinque sapientibus*, página 4: «Inter veritatem et falsitatem est contrarietas; veritas autem habet concordantiam cum esse et cum claritate, falsitas vero cum privatione, tenebris et non-esse.» – *Liber mirand. demonstr.*, página 10: «Ratio naturalis est quod ignorantia, minoritas et tenebrae conveniant, et intelligere, majoritas et lumen conveniant.»—*Libro del amigo y del amado* (traducción castellana, Palma, 1749), número 207: «..... la luz con la cual se representa el Amado a sus amadores». Número 313: «Qué cosa es el ser de tu Amado? Respondió: es rayo y radiante en todas cosas, como el sol en todo el mundo.....» Cfr. número 238.—Compárese con estos pasajes lulianos el tecnicismo de Abenarabi en *Fotuhat*, III, 363 et passim, donde también la luz (نور) es símbolo de la verdad (حق), del ser (موجود), y del entender (عقل); así como la tiniebla (ظلمة) lo es del absurdo o falsedad (محال), del no-ser (معدوم) y de la ignorancia (جهل).

(4) *Opera omnia*, IV, 127 y 149, donde admite «universalis et prima materia quae non potest esse sine universali et prima forma».—En su *Ars demonstrativa* de-

pecialmente en el hombre, es también para Lulio axiomática (1). El origen del mundo se explica por el amor y la generosidad divina (2). Dios lo creó para manifestar *ad extra* sus *dignitates* (3). Estas *dignitates*, no llamadas así por ningún escolástico anterior a Lulio, son los nombres divinos en abstracto, que Abenarabi denomina con idéntico tecnicismo. Ambos coinciden además en admitir la recíproca identidad de unas *dignitates* con otras, y en concebirlas como causas ejemplares y eficientes de todos los seres creados, los cuales son la realización concreta de aquéllas. Claro es que no coinciden en el número preciso de tales *dignitates*; pero puede asegurarse que en Abenarabi constan los nombres de todas las que Lulio enumera y muchísimas otras (4).

En suma, pues; el sistema de Lulio, participando de las teorías neoplatónicas comunes a otros sistemas, se individualiza por razón de los teoremas peculiares del pseudo-Empédocles y de Abenarabi, comunes también a toda la escuela franciscana. Sin embargo, lejos de considerarlo simplemente como un caso más de esta última escuela, yo sostengo su filiación inmediata de fuentes arábigas. Y para ello, además de apoyarme en los argumentos tópicos de mi maestro Ribera, cuyo vigor

---

clara: «quod prima forma et prima materia constituant chaos elementale et quod ipsa quinque universalia et decem praedicamenta ab ipso chaos descendant et contineantur in eodem» (*Op. omn.*, I, página 4, «Vita B. R. Lullii»).—En su *Libre de Angels* (edición Probst, apéndice, página 330) afirma «que l'angel sia compost de materia et de forma».

(1) *Opera omnia,* II, 69: «Quatuor sunt formae quae habent esse reale: prima forma est forma suprema.....» Cfr. *Felix,* II, capítulo 1.°, página 12.

(2) *Felix,* I, capítulo 6, et passim. Cfr. *Fotuhat,* II, 426, 432 et passim. Abenarabi en esos y otros pasajes no hace más que glosar este *hadiz* atribuído a Mahoma, pero de filiación neoplatónica, en el cual dice Dios: «Yo era un tesoro oculto y desconocido. Amé ser conocido y creé a las criaturas y me di a conocer a ellas y me conocieron.» Por eso Abenarabi repite a menudo que «el amor es la raíz del ser».

(3) *Opera omnia,* II, página 44: «Quando Deus creavit mundum, omnes formae Dei in illa creatione fuerunt completae, sicut bonitas fuit ratio quod Deus crearet bonum mundum, et magnitudo quod crearet magnum.....; et quia Deus sic per quamlibet rationem posuit in creatione suam similitudinem....., etc.»—Este ejemplarismo luliano está desarrollado en todas las páginas del *Fotuhat,* principalmente en I, 128, 421; II, 523, 615; III, 576, en que Abenarabi plantea idéntica teoría: para él, como para Lulio, los nombres divinos son las causas ejemplares y eficientes de las categorías reales o perfecciones del mundo, son las *llaves* del ser; así, v. gr., dice (I, 128) que el *Viviente* es la causa ejemplar y eficiente de la vida en el cosmos; el *Sabio* es la causa de su perfección y orden; el *Poderoso,* de su creación o realidad; el *Volente,* de su individuación; el nombre *Vidente,* de su objetividad extramental, etcétera, etc. Abenarabi (como Lulio en muchos de sus libros) emplea aquí la personificación alegórica, haciendo hablar a todos los nombres para explicar el oficio de cada uno en la creación.

(4) La demostración de este punto puede verse en el *Apéndice 6.°*

de conjunto continúa siendo inquebrantable (1), no tengo que llamar la atención sino sobre un hecho tan positivo, que consta documentalmente y por confesión de Lulio: Lulio ignoraba el latín; sólo sabía catalán y árabe (2). Luego las teorías características de la escuela franciscana no pudo aprenderlas en los libros latinos de los doctores escolásticos, sino en las obras árabes de los sufíes como Abenarabi, en las cuales aquellas mismas teorías se consignan textualmente.

8. Esta nueva transfusión directa de las ideas masarríes a la escolástica, contribuyó a perpetuarlas en la Europa cristiana, tan poderosamente como la tradición franciscana de Duns Escoto. Lulismo y Escotismo son, pues, los dos últimos ecos cristianos del pensamiento de Abenmasarra. La Italia del renacimiento clásico es el escenario postrero de sus triunfos. En aquella tumultuosa fermentación de ideas abigarradas y heterógeneas, luchan y se entremezclan las corrientes límpidas del neoplatonismo, bebido directamente en sus fuentes griegas, con los turbios y ya mezquinos caudales plotinianos, derivados de las fuentes árabes y hebraicas. En Florencia, en la brillante corte de Lorenzo el Magnífico, hombres como Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino y el judío Johanán Alemanno, comunican, estudian y discuten sobre temas filosóficos y religiosos, utilizando a Empédocles y a Avicebrón, al lado del fabuloso Hermes, aceptando un sentido *batiní* o esotérico en la Sagrada Escritura, abusando de la cábala, de la magia y de las ciencias ocultas (3). Ni parecen ajenos a la misma superviven-

(1) Ninguno de los lulianos que lo han contradicho consigue aportar al problema un motivo sólido de refutación. Recientemente se ha publicado una tesis doctoral, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle* (Toulouse, 1912), cuyo autor, Mr. Probst, llevado de una audacia perfectamente infantil, tacha de calumniadores, ligeros y románticos a Menéndez y Pelayo, a Ribera y a mí, por mantener la filiación arábiga del sistema luliano. El inexperto joven no conocía mi estudio *La Psicol. según Mohidín Abenarabi,* publicado en las «Actes du XIV[e] Congrès int. des Orient.» hace siete años, en que ya demostré *documentalmente* la copia de la alegoría de las dos luces. Cfr. infra *Apéndice 6.°*

(2) Prólogo de *Els cent noms de Deus:* «Perque eu, Ramón, suplich al Sant Pare apostólich e als senyors Cardenals qu' el fassen pausar [su libro] en latí, car eu no li sabría pausar, per ço car ignor la gramática» (citado por Ribera, páginas 192-3). Ni tampoco lo aprendió más tarde en París, como se ha supuesto por algunos, pues el último año de su vida, 1315, pedía a Jaime II de Aragón (desde Túnez, donde estaba discutiendo con los doctores musulmanes) que le enviase a su discípulo Simón de Puigcerdá, fraile franciscano, a fin de que éste le tradujese del catalán al latín el *Ars consilii* que había compuesto; y Jaime II escribe, con fechas 5 de Agosto y 29 de Octubre del mismo año, al Guardián de los Menores de Lérida y al Provincial de Aragón recomendándoles accedan a la petición de Lulio. Cfr. Rubió y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval* (Barcelona, L'Avenç, 1908), I, 63, 65 y 66

(3) *Rev. des études juives,* XII, 244-257, artículo de J. Perles.

cia esos y otros renacientes, cuando admiten la universal animación del cosmos (como Pico y Ficino), o la existencia de una materia infinita (como el luliano Giordano Bruno), o la doctrina del *Uno* primordial en quien se funden, como *primalitates* de su ser, el amor y el odio metafísicos (Campanella). Y así agoniza, en la aurora de la filosofía moderna, el pensamiento pseudo-empedócleo en los labios de estos y otros renacientes que, como Reuchlin y Agrippa, confiesan todavía su origen luliano, o como Cardano y Paracelso, son meros ecos de la teosofía cabalística, inconscientes de su remota filiación.

Hora es ya que recojamos los hilos principales de esta complicada trama, para anudarlos definitivamente en una síntesis rápida.

Mirada desde las cumbres de la generalización, la historia de las ideas medievales ofrece el espectáculo grandioso de una palingenesia o renacimiento de la filosofía griega y de la cultura clásica bajo la corteza de otras civilizaciones, y principalmente de la musulmana. No hay solución de continuidad en la vida del pensamiento colectivo. El renacimiento clásico, operado en el siglo XV en el seno de la Europa cristiana, tiene ya sus precedentes en la alta y baja edad media. El islam oriental, heredero de la ciencia griega y del espíritu cristiano, es el encargado de ese primer renacimiento, no, por más inadvertido de los historiadores, menos importante. En el espléndido califato de Bagdad resucitan efectivamente, desde el siglo VIII de nuestra era, varios sistemas neoplatónicos impregnados de un intenso misticismo cristiano, que se divulgan rápidamente merced a una copiosa literatura pseudónima y apócrifa. Uno de esos sistemas, el del pseudo-Empédocles, caracterizado por la teoría de las Cinco substancias o principios del ser y por la peregrina tesis de la *Materia espiritual*—tesis arrancada audazmente de un obscuro rincón de las *Enéadas* para fijarla bien visible en el pórtico de una nueva construcción neoplatónica—es introducido en España durante el siglo IX por un musulmán de estirpe española, Abenmasarra el Cordobés, que consagra su vida a propagarlo entre sus correligionarios, amalgamado con las doctrinas y prácticas del sufismo, cristianas por su origen. La escuela mística y neoplatónica por él fundada, perpetúase en Andalucía hasta el siglo XI, e ingertada luego en el sufismo español de la escuela almeriense, pasa a fecundar la síntesis panteísta y teosófica del murciano Abenarabi y de su escuela, cuyas obras, divulgadas hasta nuestros días por los más remotos confines del Oriente y del Occidente islámico, llevan el espíritu masarrí a las órdenes sufíes de la Persia y de la India, e inspiran aún inconscientemente las extravagancias y supersticiones de las innumerables cofradías religiosas que hacen del imperio de Marrue-

cos un inmenso convento sin clausura (1). La España musulmana fué, pues, desde Abenmasarra y por su causa, la patria de los más grandes místicos musulmanes, como siglos más tarde, por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, había de ser la patria de los más grandes místicos cristianos. Y como si la virtud germinativa del sistema masarrí necesitase más ancho campo aún para su fecundación, transpasa muy pronto los aledaños del islam para propagarse con el malagueño Avicebrón a través del mundo judaico.

A esta primera corriente del renacimiento griego en el islam, caracterizada por el agudo neoplatonismo místico de la escuela masarrí, sucedió otra corriente que, aunque matizada también de idealismo plotiniano, fué más principalmente aristotélica. Avicena en el Oriente fué su más eximio restaurador; pero también a nuestra patria corresponde, por Averroes y Maimónides, la gloria de haberla encauzado de manera definitiva.

Ambas corrientes, por fin, paralelas fluyeron durante algunos siglos en la España judía y musulmana, hasta que por obra de los traductores toledanos rompieron el dique de los Pirineos para inundar los campos de la Europa cristiana. Nuestra patria fué entonces, por nuestros pensadores musulmanes y hebreos, el cerebro de Europa. A Toledo, oficina insigne de aquel renacimiento de la cultura clásica, volvían sus ojos y dirigían sus pasos los escolásticos cristianos de la Europa entera, como siglos después orientaríanse hacia la Florencia de los Médicis. El :ebril entusiasmo por la ciencia árabe y judaica llegó en algunos escolásticos a agudizarse hasta el extremo de considerar inútil el mezquino caudal de la cultura latina. Rogerio Bacon y Raimundo Lulio preconizan el aprendizaje intenso de las lenguas semíticas, como infalible panacea contra la ignorancia de su tiempo y como medio, más seguro que las cruzadas, para oponer un dique al empuje agareno. «Nada de lo que tienen los latinos vale, excepto lo que han tomado de otras lenguas», exclamaba Bacon, porque además creía que sólo las ciencias aplicadas, que los musulmanes poseían, eran el secreto de sus triunfos

(1) Uno de los libros teológicos más divulgados entre los místicos marroquíes es el comentario del libro de Abenquirán شرح توحيد المرشد (edición litográfica de Fez, 1311=1893) sobre la obra del sufí rondeño Benabad, الحكم العطائية. En ese comentario se habla de dos métodos, de ascenso y descenso, para conocer a Dios, con igual espíritu y tecnicismo que Lulio en su conocido libro *De ascensu et descensu intellectus*. El método de ascenso (طريق الترقية) consiste en inducir por los seres creados, que son huellas o efectos de Dios, los nombres divinos, sus atributos y su esencia. El descenso (طريق التدلية) es exclusivo de los extáticos (المجذوبون) que desde la esencia divina conocida por iluminación intuitiva descienden gradualmente a las criaturas. Cfr. página 76 del citado libro.

militares en la secular contienda contra la Europa cristiana (1)

Las dos corrientes, neoplatónica y aristotélica, encontráronse frente a frente, en el siglo XIII, en el estadio de las luchas escolásticas. Dos escuelas cristianas, la franciscana y la albertino-tomista, encarnaron en sus sistemas las ideas o, mejor, la dirección de ambas corrientes: Duns Escoto, legítimo heredero de Avicebrón y de Abenmasarra, y Santo Tomás, continuador del espíritu del Estagirita y de su *Comentator*, pugnaron reciamente por la victoria definitiva. El triunfo, bien sabido es, correspondió al tomismo. Pero lo que muchos ignoran o afectan ignorar—por un mal entendido pundonor y escrúpulo religioso, que aquellos ilustres combatientes no sintieron—es que las aceradas armas esgrimidas en la secular lucha eran de legítima estirpe española, siquiera fuesen musulmanas o judías.

No acierto jamás a explicarme qué fatal soplo de pesimismo nacional agosta siempre en nuestros historiadores los más legítimos entusiasmos patrióticos. En literatura, en filosofía, en arte, empéñanse en poner de relieve las influencias que el pensamiento extranjero ejerció en nuestra vida mental. Parece como si jamás España hubiese comunicado nada al mundo. Es que la ignorancia del valor de nuestros pensadores musulmanes y hebraicos, de una parte, y el odio secular engendrado por las luchas de la reconquista, de otra, no les ha permitido conocer y confesar que en aquellas remotas épocas de nuestra historia fuimos los españoles creadores de ciencia, si no indígena por sus orígenes, nacionalizada al menos, y sobre todo verdaderos y casi únicos transmisores de la cultura clásica a la Europa medieval. Dos historiadores musulmanes, el toledano Sáid y el cordobés Abenházam, proclamaron muy alto en el siglo XII la superioridad de nuestra cultura. Después los españoles o lo hemos olvidado o lo negamos por sistema. ¡Ojalá que este modesto estudio contribuya a reparar en parte esa injusticia secular, que Menéndez y Pelayo condenó tan valientemente en las inmortales páginas de *La Ciencia Española!*

---

(1) Bacon, *Opus majus,* página 246: «Latini nihil quod valet habent nisi ab aliis linguis, et pauci fuerunt interpretes et mali.» *Ibid.*, páginas 476-7: «Et jam ex istis scientiis tribus patet mirabilis utilitas in hoc mundo pro ecclesia Dei contra inimicos fidei, destruendos magis per opera sapientiae, quam per arma bellica pugnatorum.» «Contra infideles..... quibus..... facile esset obviare, si praelati et principes studium promoverent et secreta naturae et artis indagarent.»

APÉNDICES

APÉNDICE 1.º

VIDA, OBRAS E IDEAS DE EL CHÁHID

Abuotmán Amer, hijo de Bahr, de la tribu árabe de Quinena, natural de Basora, conocido por el apodo de *El Cháhid* (el de los ojos saltones), nació el año 165 de la hégira (781/2 de J. C.) aproximadamente (1). Sus biógrafos ponderan su afición extremada y casi maniática por la lectura: no caía en sus manos libro alguno que no lo leyese por entero y de una vez; para mejor saciar su pasión por los libros, llegó a pagar a los libreros de Basora el derecho de habitar día y noche en sus tiendas, como si fuesen su propia casa. Siguió además los cursos del teólogo motázil Abuishac Ibrahim, hijo de Siyar, conocido por *Annaddam*, que, como Cháhid, habíase formado en la lectura de los filósofos. Pero el discípulo superó al maestro, porque Cháhid fué autor de las obras capitales de la doctrina motázil, y además poseía una habilidad literaria tal, que su renombre como escritor elocuente es popular entre los musulmanes, los cuales lo consideran príncipe de la elocuencia, al lado de Omar Benaljatab y de Alhasan El Basrí, príncipes respectivamente de la política y de la sabiduría. El califa Almotauáquil (846-861 de J. C.), restaurador de la ortodoxia contra el motazilismo, admiraba tanto a Cháhid, que pensó en él para preceptor de sus hijos; pero el aspecto repulsivo de su fisonomía le disuadió de su propósito. El humorismo de su carácter, irónico y burlón, que algunas de sus obras revelan, se ha perpetuado en multitud de anécdotas, conservadas por sus biógrafos. Atacado de hemiplejia, pasó los últimos años de su avanzada edad en la más angustiosa situación; pero sin decaer un momento su ánimo, decía donaires a los que le visitaban, burlándose él mismo de su propia dolencia. El golpe de unos libros, que le cayeron encima estando enfermo, aceleró su muerte. Murió en Basora, a los noventa y tantos años, el 255 de la hégira (869 de J. C.) próximamente.

Las obras de este fértil polígrafo pasan de un centenar. Su biógrafo Asafadi enumera hasta 126. He aquí los títulos de algunas de las más interesantes a nuestro objeto (2).

---

(1) *Asafadi,* manuscrito 192 colección Gayangos, folios 55-59.
(2) *Asafadi,* op. cit., folio 56 v.º

Polémicas.—Refutación de los antropomorfistas.—Libro del pontificado o *imamato*, según la doctrina de los *xiíes*.—Exposición de las doctrinas de las varias ramas de los *zaidíes* [secta *xií*].—Refutación de los *otmaníes* [secta *xií*].—Libro de la diferencia entre la secta de los *zaidíes* y la de los *rafidíes* [secta *xií*].—Refutación de los cristianos.—Refutación de los judíos.—Refutación de los impíos que niegan la autoridad divina del Alcorán.—Tratado para demostrar la ignorancia supina de Yacub, hijo de Ishac, Alkindí [el príncipe de los filósofos árabes].

Filosóficas y teológicas.—Libro del conocimiento.—Dos comentarios de este libro.—Libro sobre las noticias históricas y el criterio lógico para contrastar su autenticidad.—Libro del arte de la discusión teológica.—Libro de la excelencia de los estudios científicos.—Libro de la diferencia entre el verdadero y el falso profeta.—Cuestiones alcoránicas.—Discurso sobre la unidad de Dios.—Libro de la creación temporal del mundo.—Libro de los ídolos.—Libro de los castigos de la vida futura.—Libro de la excelencia de los motáziles.—Libro del libre albedrío y de la creación de los actos humanos por Dios.—Libro en que se demuestra que Dios no puede hacer lo que es injusto.—Libro de la necesidad del pontificado o *imamato*.—Libro de los hábitos morales de los príncipes.—Tratado sobre el secreto de la alquimia.

Literarias.—Libro de los animales (1).—Libro de las mujeres.—Libro de la elocuencia y retórica [البيان والتبيين] (2).—Libro de los avaros (3).—Libro de las bellezas y de las antítesis (4).—Varias epístolas *(rasail)* o tratados cortos, entre ellos los siguientes: El envidiado y el envidioso.—Excelencia de los negros sobre los blancos.—De la pasión amorosa y de las mujeres (5).—Disputa entre la primavera y el invierno (6).—Libro de la figura cuadrada y de la redonda (7).

Aunque de todos estos libros solamente consta el título de uno que fué introducido en España (el *Libro de la elocuencia y retórica)*, sin embargo, se asegura que también entraron otros suyos, cuyos títulos se omiten (8). Se ve, no obstante, que las obras literarias fueron las preferidas, por la afición filológica de los alfaquíes españoles en los primeros

(1) Edición Cairo, 1323-5, hégira; siete volúmenes.

(2) Edición Cairo, 1313 hégira; dos volúmenes.

(3) Edición Van Vloten, Leyde, 1900.

(4) Edición Van Vloten, Leyde, 1898.

(5) Estas tres con otras varias han sido editadas en el Cairo, 1324 hégira, bajo el título مجموعة رسائل.

(6) Edición Constantinopla, 1302 hégira.

(7) Editada en la مجموعة antes citada, página 82, y por Van Vloten, Leyde, 1903, bajo el título *Tria Opuscula*, página 86.

(8) Véanse en el *Apéndice 2.°* las biografías de Fárech y de Ahmed el de Bagdad.

siglos; pero hasta esas obras atesoran un caudal tan copioso y enciclopédico de ideas, que su lectura, aun hecha con el simple propósito de educación literaria, debía ser grandemente sugestiva.

El mismo *Libro de la elocuencia y retórica*, que es una crestomatía literaria y poética con anotaciones y comentarios, tiene un valor substantivo, independiente de su finalidad pedagógica: en él, por ejemplo, abundan las anécdotas y sentencias morales y ascéticas de los primeros sufíes (I, 102, 138 *et passim*); contiene además un tratado especial sobre el ascetismo (II, 86), repleto de enorme cantidad de citas pseudo-evangélicas atribuídas a Jesús (II, 91, 97, 99, 107, 111) y de doctrinas místicas de origen cristiano.

Otro de sus tratados literarios, el *Libro de la figura cuadrada y de la redonda*, se sirve de la ficción de un examen para hacer gala de una erudición estupenda: finge, en efecto, que el autor interroga a otro personaje sobre puntos los más diversos de la enciclopedia griega y musulmana, a los cuales el preguntado guarda silencio. Mediante este artificio, Cháhid pasa rápidamente revista a los problemas todos de la cosmología, alquimia, fisiognómica, quiromancia, astrología, magia, ciencias naturales; plantea cuestiones acerca de la diferencia de razas y lenguas, de la herencia fisiológica, causas de la longevidad, observaciones zoológicas; habla de las artes industriales, de la mineralogía; salta, sin transición alguna, a la historia religiosa y filosófica, y en este punto los nombres de Euclides, Pitágoras, Platón, Demócrito, Filemón, Aristóteles y otros filósofos griegos, imposibles de identificar, aparecen mezclados con los de Hermes, Jeremías, San Juan Bautista, Zoroastro y San Pablo. En medio de esta confusa y abigarrada sugestión de ideas, brillan fugaces, de vez en cuando, pensamientos neopitagóricos, empedócleos, *batiníes* y casi racionalistas (1). Véanse los siguientes: «El conocimiento de la Unidad, origen de los números, a la cual he de retornar, es la ciencia más perfecta». «Dime: ¿quiénes son los devotos adoradores de la energía de la *Materia universal*?» «¿Quiénes son los que llaman profeta a todo el que pide a Dios que en el mundo reine la bondad, la justicia y la misericordia y que de él se destierre la ignorancia?» «¿Por qué no es el ateísmo la religión de ningún pueblo o nación? ¿Por qué no hay ateo alguno que se las eche de profeta, ni rey que se las eche de ateo, ni personas, sino muy contadas, que profesen el ateísmo? ¿Por qué todas las religiones tienen sus respectivos reinos o dominios en que son oficialmente profesadas, y sólo los impíos carecen de reino propio? ¿Y por qué todos los pueblos del mundo, pasados y presentes, condenaron siempre a muerte a los ateos?»

Entre burlas y veras, este libro, como muchos otros meramente re-

(1) Cfr. edición Van Vloten, páginas 153, 137 y 138.

tóricos de Cháhid, venía, pues, a ser un despertador de los espíritus independientes que ansiaban desligarse de las estrechas mallas en que el dogma musulmán los tenía sujetos. Añádanse a estos libros los teológicos y filosóficos del mismo autor que, sin duda, entraron en compañía de los literarios, y se comprenderá por qué desde la fecha de su introducción comenzaron a existir en España los motáziles y los filósofos. Sirva de ejemplo sintomático el hecho, bien notable por cierto, de que uno de los tratados de Cháhid en que examina y discute las doctrinas de los *xiíes* sobre la necesidad de un pontífice, definidor e intérprete de la revelación profética (cfr. مجموعة رسائل, págs. 182-4), contiene un esbozo bastante completo de la demostración, que luego desarrollaron Abenházam (*Físal*, V, 109) y Averroes (*Fasl almacal,* 16-17), de la necesidad relativa de la revelación, sólo indispensable para la mayoría de los hombres, para el vulgo incapaz de conocer por razones filosóficas las verdades metafísicas que son la base de la religión.

El sistema filosófico-teológico de Cháhid no cabría en los límites de este apéndice, ni sería posible redactarlo, estando inéditas aún sus obras de este género. Hay que limitarse a la información de los historiadores de las sectas (1). Según éstos, añadió al sistema de su maestro Annaddam (2) las siguientes tesis, que son exclusivas suyas: 1.ª Todos los actos cognoscitivos del hombre son efectos necesarios y fatales de la energía psíquica, sin que en ellos intervenga la libertad. 2.ª Los actos que se llaman de la voluntad no son efectos de una facultad específica, sino que se identifican con la operación del espíritu realizada consciente y deliberadamente; esa operación es lo que se llama voluntad. 3.ª Fuera de esta operación inmanente de la voluntad, la intención, los otros actos humanos son ya todos, lo mismo que los cognoscitivos, un efecto necesario y fatal de la *naturaleza*, es decir, del principio constitutivo de la esencia del hombre. De modo que el hombre es dueño y árbitro de su intención, de la voluntad de andar, por ejemplo; pero, luego ya, el acto de andar realmente es una consecuencia tan necesaria de la energía psico-fisiológica natural al hombre, como lo es el acto de quemar, respecto del fuego. 4.ª En consecuencia, todos los actos del hombre, buenos y malos, son efecto del hombre, en el sentido explicado. 5.ª Los atributos humanos que el Alcorán predica de Dios, deben interpretarse metafóricamente en sentido negativo; v. gr.: Dios es volente, quiere decir que en sus operaciones no cabe descuido ni ignorancia. Los atributos corpóreos deben negarse. 6.ª El Alcorán, lejos de ser increado y eterno,

---

(1) Me sirvo principalmente de los siguientes: *Farc*, 160; *Físal*, III, 54, 58; *Sahrastani*, 52; *Asafadi*, folio 56.

(2) Recuérdese que este maestro motázil se inspiró en los filósofos naturalistas anteriores a Aristóteles, como Empédocles y Anaxágoras. Cfr. supra, pág. 11, nota 2.

es, como todo cuerpo, susceptible de transformación substancial, y puede, por tanto, convertirse en un hombre o en un animal. 7.ª Los castigos del infierno no consistirán en que los condenados sufran eternamente el dolor de la combustión dentro del fuego, sino en el hecho de que la naturaleza física de éste los atraiga hacia sí, para convertirlos y transformarlos substancialmente en fuego; pero no los aniquilará, porque las substancias son indestructibles. 8.ª La existencia de un solo Dios, como Ser necesario, y la necesidad de una revelación, son tesis evidentes *per se*. El que, además, cree y confiesa que Dios es incorpóreo, invisible físicamente e incapaz de cometer injusticia y de querer los pecados de los hombres, es ya musulmán. Si, creyendo todo esto, lo niega, o si defiende el antropomorfismo o el fatalismo, es infiel. Mas si, por incapacidad de entender estos dogmas, se limita a creer a ciegas que Dios es su Señor, y Mahoma su profeta, es irreprensible, no merece castigo.

APENDICE 2.º

PRIMEROS MOTÁZILES ESPAÑOLES

1.—Abubéquer Fárech, hijo de Salam, era de Córdoba, donde ejercía la medicina; pero principalmente se dedicaba a los estudios históricos y literarios. En un viaje que hizo a Oriente, penetró en el Irac (Persia) y encontró a Amer, hijo de Bahr, El Cháhid, del cual aprendió su *Libro de la elocuencia y retórica* y otros de sus escritos, introduciendo en España una copia auténtica de ellos. De Fárech aprendieron Ahmed, hijo de Abdala el Habibí, de la tribu de Coraix y otros. Murió en Vélez-Málaga, donde aún existía su sepulcro a fines del siglo IV de la hégira (1).

2.—Abucháfar Ahmed, hijo de Mohámed, hijo de Harún, natural de Bagdad, introdujo en España algunos libros de Abencotaiba, según copias dictadas por el hijo de éste, y también algunos libros de Amer, hijo de Bahr, El Cháhid, según copias dictadas por el autor. Escucharon sus lecciones algunos españoles, entre ellos Ahmed, hijo de Abdala el Habibí, de la tribu de Coraix, y quizá el célebre gramático e historiador Benalcutía. Después de recorrer España durante algunos años, re-

(1) *Alfaradí,* b. 1036. Sobre su discípulo el Habibí, muerto el 333 (945), cfr. *Alfaradí,* b. 106.

gresó a Oriente, donde llegó a ser ministro. Algunos aseguraban que vino a España como espía (1).

3.—Abuguáhab Abdelala, hijo de Guáhab, cliente de la tribu de Coraix y cordobés, fué a Oriente y estudió jurisprudencia en Medina, Cairo y Túnez, con los más eximios maestros malequíes. A su regreso, tuvo ocasión de demostrar ante el califa Abderrahman II la copiosa y segura información jurídica que en su viaje de estudio había adquirido, y fué nombrado consejero de la curia suprema de Córdoba. Además de jurisconsulto, era hombre erudito y entendido en gramática y lexicología; en cambio, no entendía de tradiciones religiosas; y aunque era piadoso y asceta, se le tachaba de profesar la herejía de los motáziles acerca de la libertad humana. Uno de sus más asiduos discípulos, Mohámed Benlobaba, negaba la verdad de tal acusación; pero es lo cierto que este discípulo suyo era también tachado por sus contemporáneos de profesar la herejía de que el espíritu humano muere con el cuerpo, doctrina que decía haber aprendido de su maestro Abdelala. Y cuando a aquél se le preguntaba si su maestro había aprendido estas doctrinas en los libros de los motáziles y motacálimes, eludía contestar categóricamente, limitándose a decir que él nada sabía de esos problemas teológicos y que tan sólo repetía a ciegas la solución que Abdelala les daba. Murió éste en el año 262/875, en Córdoba, siendo sepultado en el cementerio de *Motaa* (2).

---

(1) *Alfaradí*, b. 199. Sobre Benalcutía, cfr. b. 1316. La fecha de la venida de Ahmed a España debió de ser posterior a la muerte de Abencotaiba, o sea después del 270 (884).

(2) *Alfaradí*, b. 835. Sobre su discípulo Benlobaba, cfr. b. 1187. Benlobaba fué uno de los más grandes doctores malequíes de su tiempo; durante sesenta años enseñó el derecho en Córdoba, ejerciendo además el cargo de consejero de la curia suprema, bajo los califas Abdala y Abderrahman III. Lo mismo que su maestro Abdelala, no entendía de tradiciones religiosas, o, al menos, las que él sabía las refería de idea, no con la escrupulosa fidelidad literal que los tradicionistas creían sacramental; en cambio, era muy versado en historia, gramática y poesía. Nació el 225/839 y murió el 314 (926), a los ochenta y ocho de edad.—Sobre la doctrina de la mortalidad de los espíritus, profesada por Abdelala y Benlobaba, conviene advertir que no equivale a la mortalidad del alma. Para algunos motáziles y filósofos naturalistas, el espíritu vital era algo corpóreo y perecedero a la vez que el cuerpo; en cambio el alma era espiritual e inmortal. Esta distinción, inspirada en la fisiología y medicina y adoptada por Filón (*Opera*, edición Lugduni, 1561, tomo I, 150), encontraba su confirmación teológica en unas palabras de Mahoma, que llama a los espíritus «perecederos», y en el Alcorán (LV, 26), que asegura que «todo perece sobre la tierra, y sólo Dios subsiste» (cfr. Sayid Mortada, *Ithaf*, X, 377 y Goldziher, *Kitâb maâni al-nafs*, 33*-4*). Sin embargo, contra esta doctrina revolviéronse acremente los tradicionistas españoles, como herética; pero esto no impidió que siguiese profesándose por algunos doctores de siglos posteriores. Tales fueron: Abubéquer Benalarabi, sevillano, teólogo insigne, discípulo de Algazel, que murió el 543/1148 en Fez, donde todavía subsiste su sepulcro; y su discípulo El Sohailí, natural de Fuengirola (Má-

4.—Jalil, hijo de Abdelmélic, conocido por el apodo de Jalil el Gafla («El amigo íntimo de la indiferencia»), sobrenombre despectivo que los ortodoxos diéronle, quizá por su despreocupación en materias teológicas (1), marchó desde Córdoba, su patria, al Oriente, donde estudió con maestros motáziles el *Comentario Alcoránico* del exégeta, también motázil, Alhasan Benabilhasan, de Bagdad, según la redacción de su discípulo Amer Benfáid, de Basora, motázil igualmente (2). De estas enseñanzas derivó su doctrina del libre albedrío, como causa de los actos humanos, que públicamente profesaba a su regreso a España. Algunos ortodoxos, como el alfaquí Mohámed Benguadah (3), trabaron amistad con él, en los comienzos, antes de que su herejía se hiciese pública; pero muy pronto se vió rechazado por todos, menos por sus discípulos, entre los cuales el más adicto fué Benasamina (4). En la clase del célebre alfaquí y tradicionista Baqui Benmájlad, se presentó cierto día Jalil, y queriendo aquél certificarse de los rumores que corrían acerca de la heterodoxia motázil de éste, sometióle al siguiente interrogatorio sobre cuatro dogmas, tópicos en la materia: «¿Qué dices acerca de la Balanza *(mizán)* con que Dios ha de pesar las acciones humanas?» —«Digo, respondió, que esa Balanza es la justicia de Dios, y, por tanto, es una balanza que carece de platillos.»—«¿Qué dices acerca del Puente *(sirat)*, sobre el cual las almas deben pasar para llegar al cielo?»—«Digo, contestó, que ese Puente o camino es la vía recta, es decir, la religión del islam; todo el que procura andarlo sin desviarse, se salva.»—«Y ¿qué dices del Alcorán?»—«¡El Alcorán, el Alcorán.....!», balbució y no dijo más; como dando a entender con su silencio que creía que era creado.—«Y ¿qué dices del influjo de Dios en los actos humanos *(cádar)*?»—«Digo, respondió, que los actos buenos proceden de Dios; pero los malos, del hombre.»—«¡Por Alá!, exclamó Benmájlad, si no fuera por más....., te denunciaba como infiel, para que pagases con tu sangre esas impiedades; pero, anda, márchate de aquí y que no vuelva a verte en mi clase, de hoy en adelante» (5). A su muerte, una turba de alfaquíes,

---

laga), que, a pesar de ser ciego, fué lexicólogo insigne y autor de muchas obras, muriendo el 581/1185 (cfr. *Adabí,* b. 179 y *Tecmila,* b. 1613).—Parece que el precedente de tal creencia hay que buscarlo en las ideas de algunos árabes cristianos anteislámicos, del tiempo de Orígenes, que creían que las almas mueren con los cuerpos para resucitar con éstos el día del juicio. Cfr. Euseb., *Hist. Ecles.,* libro VI. c. 37.

(1) *Alfaradí,* b. 417.

(2) *Mizán alitidal,* edición Cairo, 1325 hégira, I, página 224, número 1787 y II, página 298, número 2336.

(3) *Alfaradí,* b. 1154; *Adabí,* b. 291.

(4) Cfr. infra, biografía número 5.

(5) Sobre la interpretación groseramente literal que a los dos primeros dogmas daban los teólogos ortodoxos, cfr. *Fisal,* IV, 65 y 66.

capitaneados por Abumeruán Benabiisa, penetraron en su casa, sacaron sus libros a la calle y quemáronlos, después de separar los que trataban de casos jurídicos.

5.—Abubéquer Yahya, hijo de Yahya, cordobés, conocido por el apodo de Benasamina («El hijo de la crasa»), estaba dotado de talentos los más varios para las diferentes ramas de la ciencia: literato, historiador, tradicionista, jurisconsulto, especialista en el derecho contractual y en la redacción de actas notariales, era además crítico sagaz de composiciones poéticas, como muy versado en el arte métrica; pero su mayor inclinación era hacia los estudios racionales o filosóficos, astronomía, medicina y teología dogmática. Discípulo de Jalil el Gafla, de éste aprendió el *Comentario Alcoránico* del motázil Alhasan, de Bagdad, así como su doctrina del libre albedrío. Pasó también a Oriente y allí es donde se aficionó más al estudio de las obras de teología polémica y dogmática y a los sistemas de los motacálimes. A su regreso a España, una penosa enfermedad le obligó a recluirse en su casa; pero a ella acudían gentes de toda condición para estudiar con él la herejía motázil, que públicamente profesaba. Murió el 315/927. (1).

6.—Abdala, hijo de Omar y nieto de Opa, era natural de Córdoba, donde ejerció el cargo de *muftí*, enseñando además el derecho en su Mezquita Aljama, antes del 259/873. Consta escuetamente que profesaba la doctrina motázil en la cuestión del libre albedrío. Sus contemporáneos lo califican de virtuoso (2).

7.—Abulháquem Móndir, hijo de Said, berberisco de raza, conocido por el Bellotí, a causa de ser oriundo del *Llano de las bellotas* (actualmente *Valle de los Pedroches*, en Sierra Morena), nació el 273/886, y, después de hacer en España sus estudios, marchó a Oriente a los treinta y cinco años de edad. Formóse en El Cairo y Meca con los maestros de derecho más célebres entonces, y a los dos años regresó a España, profesando la escuela *dahirí* de derecho, cuyas doctrinas y método refractario al criterio de autoridad humana eran la antítesis de la escuela oficial malequí. Esto no obstante, llegó a desempeñar cargos jurídicos y aun políticos de importancia, bajo el califa Abderrahman III, que al fin lo nombró cadí supremo de Córdoba, la más alta magistratura, la cual desempeñó sin interrupción hasta su muerte en 355/966. Su libertad de criterio, así en la enseñanza oral como en los libros, no se limitó al derecho, sino que se extendió también a la teología. Sus obras, que no se conservan, sobre el Alcorán, sobre derecho y sobre teología polémica, contenían tesis sobre Dios que, según su biógrafo Alfaradí, habrían recibido su justo castigo en la otra vida. Consta además que

---

(1) *Alfaradí*, b. 1578; Saíd, *Tabacat alomam* («Machriq», Noviembre 1911), p. 854.
(2) *Alfaradí*, b. 636.

mantuvo correspondencia teológica con uno de los grandes maestros motázilcs del Oriente, Abuámer Ahmed, hijo de Musa, hijo de Ihdir, en la cual se advierte el concepto fundamental de la teología motázil que considera a Dios, al modo de Aristóteles, como un Ser inteligente. Abenházam, que trató a los hijos del Bellotí, asegura que se hizo sospechoso de motázil. Además, sus hijos lo fueron igualmente, profesando la doctrina de Abenmasarra, como se dijo más arriba (páginas 91-95) (1).

APÉNDICE 3.º

PRIMEROS ASCETAS MUSULMANES ESPAÑOLES

1.—Hánax, hijo de Abdala, natural de Sanaa (Siria) y discípulo inmediato y personal de los Compañeros del Profeta (por lo cual su autoridad dogmática es equivalente en el islam a la de los *Padres Apostólicos* en el cristianismo), entró en España con Muza y tomó parte activa en la conquista. Su firma, con la de otros jefes, autorizó el acta de rendición de Pamplona. Edificó en Zaragoza la mezquita mayor, y allí murió. En el siglo v todavía se veneraba su sepulcro, junto a la puerta de los Judíos, en la parte occidental de la ciudad. De su ejemplar devoción y ascetismo se hacen lenguas los biógrafos, ponderando, sobre todo, sus vigilias. Dicen que, para evitar que el sueño le venciese por la noche, cuando fatigado de las batallas entraba en su tienda, encendía lámparas y ponía junto a sí una vasija llena de agua, a fin de que, al derramarse ésta (caso de dormirse), despertase de su sueño (2).

2.—Daud, hijo de Maimún, hijo de Sáad, cliente del califa de Damasco, Algualid I, y de linaje berberisco. Su padre Maimún entró en España con Abderrahman I, que le encomendó el gobierno de Toledo. Su hijo Daud fué, entre sus contemporáneos, sin par en el ascetismo, en la escrupulosa abstinencia de todo lo prohibido y en el desprecio de las cosas mundanas; por eso se le consideraba como uno de los *abdales* (3).

---

(1) *Alfaradi*, b. 1452; *Adabi*, b. 1357; *Almacari* (edición Leyde), II, 116; *Matmah* de Abenjacán (edición Constantinopla, 1302), página 37; *Fisal*, IV, 202 3; Abenházam, *Libro del amor* (manuscrito Leyde), folio 38 v.º

(2) *Alfaradi*, b. 389.

(3) *Tecmila*, b. 199.—En el tecnicismo esotérico de los místicos musulmanes se llaman *abdales* (ابدال) los hombres devotos y santos por cuya mediación Dios libra al mundo, en cada época, de los castigos temporales a que por sus pecados se hace acreedor. Son, pues, los que desagravian la ira de Dios con sus virtudes y ora-

3.—Hafs, hijo de Abdesalam, de Zaragoza, hizo un viaje a Oriente, donde permaneció siete años estudiando con Málic Benanas, el fundador de la escuela jurídica malequí. A su regreso a España, el califa Alháquem I (180 a 206 = 796 a 821) lo nombraba anualmente *imam* de la Mezquita de Córdoba, para que en ella presidiese las funciones del culto durante todo el mes de *ramadán* consagrado al ayuno. Esta distinción obedecía, sin duda, a que Hafs practicaba el ayuno perpetuo por devoción desde hacía cuarenta años (1).

4.—Abulachannas, el asceta, vivía eremíticamente en un tugurio de Córdoba. Sus ayunos eran rigurosos; durante todo el mes de *ramadán* hacía tres comidas tan sólo: una cada siete días. El califa Alháquem I pasó cierto día por delante de su casa y le saludó a señas con la vara o bastón que llevaba en la mano. Abulachannas, que estaba sobre el terrado o azotea de su casa, respondió a su saludo en la misma forma muda, con una tralla que tenía en su mano. Preguntáronle luego por qué había obrado tan irrespetuosamente, y contestó en desdeñoso tono: «¡Me saludó con la vara y le correspondí con la tralla!» (2).

5.—Cierto devoto asceta, cuyo nombre no se conserva, vivía retirado en el llano de Almodóvar, cerca del camino de Beja (Portugal) a Córdoba, durante el califato de Alháquem I. Acababa de vacar el cargo de

---

ciones. Etimológicamente la palabra *abdales* (de بدل) significa «los sustitutos». Los autores sufíes la interpretan de modos muy diferentes: ya porque sustituyen a los profetas, ya porque al morir uno de aquéllos, Dios lo sustituye por otro a fin de que el mundo no carezca de todos los *abdales* precisos para su conservación; y esto último, porque los sufíes suponen que los siete climas astronómicos del mundo tienen sus correspondientes *abdales,* al modo de los ángeles tutelares de cada reino, para su custodia. Para mí es casi seguro que el origen de esta creencia piadosa en el islam hay que buscarlo en el pasaje bíblico (*Génesis,* XVIII, 20-33) en que Dios promete a Abraham perdonar a las ciudades de Sodoma y Gomorra, en consideración a los justos que las habiten, aunque sólo fuesen diez. (Cfr. *Tacholarús,* VII, 224, s. v.; Sprenger, *Dictionary of the technical terms,* I, 146, s. v.). Hasta época muy tardía no debió de complicarse esta creencia, forjando toda una clasificación jerárquica de tales personajes, con sus nombres especiales y los límites geográficos de su jurisdicción, tal como aparece en las obras de los sufíes de los siglos XII y XIII de nuestra era, v. gr.: en el *Fotuhat* de Abenarabi (II, 9); pero algo comenzaba ya en el siglo III de la hégira a preocuparse de ellos la piadosa fantasía del pueblo, cuando Cháhid en su *Libro de la figura cuadrada y de la redonda* (Van Vloten, *Tria opuscula,* 102) interroga acerca de su localización (Palestina o Arabia) y sobre su linaje (si todos son clientes, de raza extranjera, o árabes o mestizos).

(1) *Alfaradí,* b. 363. Sabido es que durante el mes de ramadán, el musulmán, mayor de catorce años, está obligado a completa abstinencia de todo alimento y bebida y a continencia perfecta de todo acto conyugal, desde que sale el sol hasta que se pone; la comida se hace, pues, al anochecer, y antes de amanecer se toma una pequeña colación. El ascetismo de Hafs consistía, pues, en observar este ayuno riguroso durante todo el año.

(2) *Alfaradí,* b. 909.

juez supremo de la corte, y el califa, que había pensado nombrar a Mohámed Benbaxir, natural de Beja, envió un mensajero a éste para que se presentase en Córdoba, pero sin decirle a qué. Púsose Benbaxir en camino y, al pasar junto a la vivienda de aquel asceta, de quien era íntimo amigo, detúvose para consultarle, porque él creía que el califa lo llamaba a fin de nombrarle secretario del juzgado.—«No te llama para eso, sino para hacerte cadí»—le insinuó el asceta.—«Y ¿qué me aconsejas?»--díjole Benbaxir.—«Contéstame sinceramente a tres preguntas, y te diré si debes o no aceptar ese cargo»—replicó el asceta.—«¿Cuáles son?»
—«Estas»:

—«¿Eres aficionado a comer delicados manjares, a vestir ropas finas y a cabalgar sobre ágiles monturas?»

—«Me basta con matar el hambre, cubrir mis desnudeces y caminar a pie.»

—«¿Te gustan las caras bonitas?»

—«¡No doy un paso por verlas!»

—«¿Te gusta que las gentes te alaben y sentirás ser destituído del cargo?»

—«Todo eso me tiene sin cuidado.»

—«Entonces, acepta el cargo de juez, que ningún daño sufrirás por ello» (1).

6.—Isa Bendinar, oriundo de Toledo y habitante en Córdoba, había estudiado en Oriente el derecho con un discípulo de Málic; su autoridad como jurista fué grandísima en España, en su tiempo y después de morir; pero además se le considera como uno de los más grandes doctores del método primitivo de ascetismo oriental, que practicaba; de su castidad se cuenta que, durante cuarenta años, pudo hacer a diario la oración del alba, sin necesitar la purificación ritual (2). El pueblo creía en la eficacia infalible de sus oraciones. Murió en Toledo el 212/827 (3).

7.—Saadún, hijo de Ismael, natural de Raya (Málaga), fué hombre muy entendido en la jurisprudencia notarial, además de lexicólogo y literato. Su espíritu de austeridad y ascetismo era tal, que ninguna de las cosas de este mundo le dominaba; vivió en perpetua virginidad, sin tomar esposa ni esclava. Murió el 295/907 (4).

8.—Asbag, hijo de Málic, oriundo de Cabra y vecino de Córdoba, jurisconsulto y lector alcoránico, era asceta tan docto en materias de

(1) *Adabi*, b. 69; *Aljoxani*, manuscrito de la Bodleyana de Oxford, folio 52.

(2) Antes de cada una de las oraciones del día, es obligatoria la ablución para poder orar sin ninguna mancha legal; una de estas manchas legales se contrae mediante cualquier contacto impuro, aun lícito.

(3) *Alfaradi*, b. 973; *Adabi*, b. 1144.

(4) *Alfaradi*, b. 544.

espíritu, que los que aspiraban a profesar la vida ascética se reunían en su casa para oír sus enseñanzas. Murió en Bobastro (Málaga) el 304/916, aunque algún biógrafo da la fecha 299/911 (1).

9.—Said, hijo de Imrán, de Córdoba, pasó su juventud en grande estrechez, aunque su padre había sido un comerciante riquísimo; pero más tarde otorgóle Dios de nuevo una cuantiosa fortuna, de la cual espontáneamente se desprendió, repartiendo en limosnas entre los pobres su mayor parte, para salir de España en peregrinación por el Oriente, donde se dedicó a la vida devota, desligado de todos los lazos del mundo. Murió durante el califato de Abdala (275 a 300 = 888 a 912) (2).

10.—Abdala, hijo de Abdesalam, conocido por «El del capuchón» (3) natural de Córdoba, comenzó por los estudios jurídicos, en su patria; pero pronto se consagró al servicio de Dios abandonando el mundo y emprendiendo larga peregrinación al Oriente para visitar a los grandes ascetas. Avecindado en Meca, siguió durante el resto de sus días el método de los *abdales* hasta que murió. Su fama era tal, que llegó a España la noticia de su fallecimiento, acaecido en 302/914 o 308/920 (4).

11.—Mohámed, hijo de Ahmed, conocido por Benazarrad («El hijo del fabricante de cotas de malla»), era biznieto de un liberto del califa Hixem I. En Córdoba, su patria, estudió derecho, así como en Oriente; pero su fuerte eran las materias ascéticas y morales y las historias ejemplares de los santos. Las gentes se reunían para oirle contar estas narraciones piadosas. Murió el 305/917 (5).

12.—Jálaf, hijo de Said, cordobés, era hombre tan virtuoso que pasaba por el más santo de Córdoba, y tan dado a la lectura devota del Alcorán, que lo recitaba por entero cada noche. Murió mártir el año 305/917, en la expedición de San Esteban de Gormaz (6).

13.—Ahmed, hijo de Yúsuf, natural de Huesca, era un gran devoto que poseía cuantioso patrimonio, el cual lo invertía en el rescate de cautivos. Dícese que llegó a redimir hasta ciento cincuenta, de manos de los cristianos. Murió el 307/919 (7).

---

(1) *Alfaradí*, b. 248.

(2) *Alfaradí*, b. 474.

(3) El texto dice ابنـ قلموقـ; pero, aparte de que esa voz no consta en los diccionarios, otros individuos de la familia se llaman ابنـ قلمونـ, voz que tiene ese significado, apud Dozy, *Supplement*, II, 400 *b*. (Cfr. *Alfaradí*, b. 854.) En los manuscritos occidentales es muy fácil el cambio erróneo de las letras finales نـ y قـ que se escribe فـ.

(4) *Alfaradí*, b. 657.

(5) *Alfaradí*, b. 1163.

(6) *Alfaradí*, b. 403.

(7) *Alfaradí*, b. 74.

14.—Suleiman, hijo de Hámid, el asceta, natural de Córdoba, pasaba por ser el más devoto de su tiempo y las gentes creían que sus oraciones tenían la virtud de ser escuchadas por Dios, y que él era uno de los *abdales*. Murió el 311/923 (1).

15.—Abdala, hijo de Násar, cordobés, era maestro de escuela en la mezquita de Abualaca y se distinguió por sus prolongados ayunos y continuas oraciones. Murió el 315/927 (2).

16.—Mohámed, hijo de Zacaría, cordobés, estudió en su patria con los principales maestros y pasó a Oriente el 274/887, para escuchar en la Meca y Bagdad las lecciones de los grandes doctores de tradiciones, historia y literatura. A su regreso, enseñó a las gentes algunos libros de estas materias. Era además un asceta muy austero, consagrado a la vida devota y al ejercicio de la vigilia nocturna. A pesar de sus austeridades, gozaba de un excelente humor que se traducía en gracias y donaires. En la expedición de Abderrahman III contra Osma, formó parte del ejército y murió en el campamento de Calahorra, el año 322/933 (3).

17.—Abuguáhab, el asceta cordobés, era hombre muy entendido en cosas de virtud y ascetismo, célebre por sus milagros y favorecido con la gracia de ser escuchadas sus oraciones; pasaba por ser uno de los *abdales*. El historiador Abenpascual escribió un pequeño libro en que recopiló las noticias que se conservaban de su vida y de su doctrina. Murió el 344/955. Su sepulcro era considerado en el siglo VII de la hégira como lugar de bendición, al que las gentes concurrían para obtener por su intercesión las gracias del cielo. Subsistió hasta la fecha de la reconquista de Córdoba por los cristianos (4).

18.—Mohámed Benabidalim, de Córdoba, fué asceta desde muy pequeño, tanto, que sus contemporaneos decían de él que «no había tenido niñez» y que «mirarle equivalía a mirar a un hombre celestial». A pesar de sus grandes conocimientos en tradiciones proféticas, no permitió jamás, por humildad, enseñar a los demás; sólo tres años antes de morir accedió a los ruegos que se le hacían en tal sentido. Jamás conoció mujer ni permitió tomar medicamento alguno ni aplicarse ventosas. Pasaba largas horas en la oración y practicaba prolongados ayunos. Vivía consagrado a la vida devota y al combate espiritual. Nació el 288/900 y murió el 372/982. (5).

---

(1) *Alfaradí*, b. 552. Cfr. supra, página 141, nota 3.

(2) *Alfaradí*, b. 666. Es el primero a quien se le llama *sufí* y no simplemente *asceta* (زاهد), *ermitaño* (ناسك) o *devoto* (عابد). Se ve, pues, que hasta el fin del siglo III no comenzó a introducirse aquella denominación oriental, que tiene ya un matiz especial: el de místico especulativo, más que exclusivamente ascético práctico.

(3) *Alfaradí*, b 1207.

(4) *Tecmila*, b. 2029. Sobre los *abdales*, vide supra, página 141, nota 3.

(5) *Alfaradí*, b. 1334.

APENDICE 4.º

TEXTO ÁRABE DEL PSEUDO-EMPÉDOCLES, SEGÚN EL SAHRAZURÍ EN SU

روضة الافراح

(Ms. 1488 Leid., f. 13 r.º-14 r.º) (1).

[Folio 13 r.º, línea 8.] الحكيم العظيم الربانى انبادقلس ابن نادر من اهل افراغلينا (2) وهو من الكبار والعظماء عند الجماعة من الحكماء دقيق النظر فى العلوم الحكمية دقيق الحال فى الاعمال ولما وعى الحكمة من داود ولقمان عليهما السلام بالشام وعاد الى اليونان تكلم بالحكمة *

[Folio 13 r.º, línea 26.] وكان فى زمن داود وكان اخذ الحكمة عن لقمان بالشام وقيل عن سليمان ثم انصرف الى بلاد اليونانيين فتكلم بخلقة العالم بشىء هجره بعضهم *

[Folio 13 r.º, línea 30.] وهو بالجملة عظيم الشان جليل القدر كثير الرياضة والتاله والتقشف تاركا للدنيا مقبلا على الاخرة ماهرا فى معرفة النفس والمجردات واحوالها وترتيبها وقد رايت له كتابا فى الفلسفة يدل على ذوقه وكشفه وقوة سلوكه ومهره فى العلم الالاهى *

[Folio 14 r.º, línea 24.] وقال له تلميذه اى العلوم اشرف فقال ما العامة فيه ازهد *

[Folio 13 v.º, línea 7.] ومن كلماته قوله ان فى طلب الفلسفة شرفا وان مرتبته لعالية عظيمة فينبغى لمن طلبها ان يكون ذهنه صافيا وتخيله لطيفا وهمومه فى هذا العالم قليلة وان فى طلب الحكمة فضيلة ومرتبة شريفة وهى فى ذاتها وحدودها تدل على ما وصف وذلك انها تنير العقل بالنور العالى الالاهى فى طلبه اياها وان الحكمة لترغب فى الرحلة عن هذا العالم الى ذلك العالم وتزهد العقل والنفس فى هذا العالم فلا مرتبة افضل من هذه المراتب الثلاثة *

[Folio 14 r.º, línea 4.] وقال اى من رام ان يعرف الاشياء العلوية اعنى من الجوهر الاول عسر عليه ادراكها ومن طلبها من اسفل عسر عليه ادراك العالم (3) الاعلا لانتقاله

---

(1) Edito únicamente los fragmentos que no están en Sahrastaní y que he aprovechado para la exposición del sistema del pseudo-Empédocles. Los coloco por el mismo orden en que los he traducido en el § IV, pág. 42-52 y en el § VI, pág. 80, n. 2.

(2) Quizá mala grafía de اقراغنتا, transcripción del griego Ἀκράγαντα (Agrigento, Girgenti), patria de Empédocles.

(3) Ms. العلم.

من جوهر كثيف الى جوهر فى غاية اللطف ومن طلبها من المتوسط وعرف المتوسط كنه المعرفة ادرك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب وهذا كلام عجيب لا يعرف قدره الا من عرف المتوسط اعنى النفس الانسانية *

[Folio 13 v.º, linea 26.] وقال ليس يقدر احد ان يعرف النفس الا من كانت نفسه طاهرة زكية مستولية على بدنه فيعرف حينئذ ما النفس وتراها رويا حسنا لانها روحانية غير متجسمة ويعرف انها جوهر لا اشرف منه ولا اكرم باق دايم لا يموت ولا يفنى فاما جل الناس فان نفوسهم ناقصة كانها بدن مقطوع الاعضاء فيذكرون شرفها وحسنها وبسطها وعدم موتها وهو خطاء لانه لا ينبغى لاحد ان يقول قولا فى شىء قبل ان يفحص عنه ويعرف علته وظاهره وباطنه ثم يقضى عليه واذا اراد ان يفحص عن شىء فلا يلقى نظره خارجا عن القشر الظاهر بل يحرص على ان يلقيه على روحانية الشىء الباطن فان الشىء الباطن هو الجوهر الخالص الدهو بعينه والا لمّ قيل معرمة حقيقة ذلك الشىء فافهم ذلك وهذا كلام فى غاية الحسن *

[Folio 14 r.º, línea 8.] وقال ان النفس جوهر مبسوط متحرك باق وليس يعنى (1) بالبسيط هذا البسيط ولكن بسط الذهن والوهم فان ذلك البسط روحانى وهذا البسط جرمى مركب عند البسيط الاول والوسمى والرسمى وانما صار عندنا نار (2) مبسوطا لانا لا ندرك شيا من الاوايل اللطيفة التى مدركة فى هذا العالم هو الطف من ذلك فان اردت ان تعلم خاصية المبسوط فتوهم النور لا النار والضياء لا الضوء *

[Folío 14 r.º, línea 13.] ولو لم يكن النفس مبسوطة لم يكن مـدّة ولا كان متصل نور بعضها (3) ببعض وذلك لان من هذه الجواهر الخمسة ثلاثة نقية من القشور فالثلاثة الروحانية المبسوطة تختلط بعضها ببعض وكل واحد محيط بالذى دونه واما الجوهران الاخران فهما اتـزى للثلاثة الافلاك باطنا (4) فمن هذه الجهة صارت هذه الجواهر مبسوطة لان النور محيط بها ولانه لما صار كل جوهر من هذه الجواهر محيطا بصاحبه كاحاطة الفلك بالفلك كان نور كل واحد من هذه الجواهر متصلا بنور صاحبه يشهد الذى هو ادنى من صاحبه الذى هو اعلى منه بوصلة واحدة لا فرق بينهما اكثر من انه يصل الى الاول قبل الثانى والى الثانى قبل الثالث والوصلة بينهما غير منقطعة الى ان يصل الى الطبيعة فينقطع لان فلك النفس لا يحيط بفلك الطبيعة والطبيعة محيطة بتلك الهيولى الثانية (5) والعقل بهذا النفس بنور الهيولى (6) الاول فيفيضه على الطبيعة *

[Folio 14 r.º, línea 23.] وقيل لانباذقلس لاى شىء قعدت عن خدمة الملوك فقال لعلمى بقلة (7) من يسلم منهم *

(1) Ms. يفنى.
(2) Ms. عند نار.
(3) Scilicet بعض الجواهر.
(4) Ms. باطن.
(5) Ms. الثابتة.
(6) Ms. دنور الهيول.
(7) Ms. بعله.

[Folio 14 r.°, línea 26.] وقال اذا ارسلت لتاتى ببر فلا تاتى بتمر فيوكل تمرك ولا تسلم من العقاب

[Folio 14 r.°, línea 25.] وقال كما ان الاناء اذا نزل فيه اكثر مما يتّسعه خرج منه كذلك الذهن اذا نزل فيه اكثر من المقدار الذى يمكنه تحيّر (1) وربما خرج بعض ما كان فينبكه

APENDICE 5.°

VIDA Y DOCTRINA DE DULNÚN EL EGIPCIO Y DE EL NAHRACHURÍ

I. Abulfáid Tsubán o Yunán (2), hijo de Ibrahim, cliente de la tribu de Coraix, más conocido con el sobrenombre de Dulnún el Egipcio (3), nació a fines del siglo II de la hégira en Ajmim, hoy Akmín, población situada en la Tebaida, a la orilla derecha del Nilo. Su padre Ibrahim era originario de la Nubia.

Su linaje extraño a la raza árabe y el medio en que nació y se educó explican cómo a él se debe la introducción, en el islam, del ascetismo monacal cristiano y del ocultismo teosófico tradicional en el Egipto. El pueblo en que vió la luz era la misma Latópolis de los griegos o la Panópolis de Ptolomeo, cerca de la cual el anacoreta Palemón había formado en el ascetismo al célebre San Pacomio, antes de que éste fundase en Tabena su primer grupo conventual, en el siglo IV de J. C., grupo del que puede decirse que arranca todo el monacato cristiano de Oriente y Occidente. La infancia de Dulnún se deslizó, pues, en el teatro de las más ásperas austeridades de los anacoretas de la Tebaida (4). Pero además, Ajmim había sido antiguo centro de las ciencias esotéricas, en el

---

(1) Ms. دحيز.

(2) En los manuscritos pudo fácilmente confundirse la doble grafía ثوبان y يونان que dan respectivamente Axarani en sus *Tabacat*, I, 59 y El Sajagui en su *Tohfat elalbab* (al margen del tomo IV de Almacari, edición Cairo), página 359. En su primera forma, parece corrupción del hebreo Tubal, hijo de Jafet (por ثوبال). En la segunda forma, es el nombre «Jonio», es decir, griego. En ambos casos, se ve que su mismo nombre denuncia un origen no árabe. Y lo confirma el ser cliente.

(3) Este sobrenombre ذو النون significa «El dotado de la letra *nun*», es decir, la *n*, quizá aludiendo a su nombre Yunán. Sin embargo, en el lenguaje místico de los sufíes significa «El dotado de la ciencia universal por iluminación divina». Cfr. Chorchaní, *Tarifat*, s. v.

(4) Cfr. Besse, *Les moines d'orient*, página 4; Rosweyde, *Vitae Patrum*, 88 *b* y 108 *a*; Brehier, *L'Eglise et l'orient au moyen age*, 3, 9.

que, al decir de los musulmanes, se conservaban maravillosas pinturas e imágenes cuyo sentido hermético sólo por revelación divina podía descifrarse (1). Todo, pues, hasta el nombre del maestro que instruyó a Dulnún en el sufismo (2), coincide para hacernos sospechar que este primer patriarca y doctor de la mística musulmana no fué en realidad más que un continuador de la tradición monástica cristiana y de la teosofía hermética del antiguo Egipto, ingertada en el esoterismo alejandrino.

Porque, efectivamente, todos sus biógrafos están acordes en que Dulnún fué un austerísimo asceta que sometió su cuerpo a las más duras maceraciones, viviendo siempre, a imitación de los *giróvagos* cristianos, errante por los desiertos de la Nitria, por las orillas del Nilo, por las playas del Egipto y por los montes del Líbano, buscando por todas partes maestros de quienes aprender la ciencia del espíritu, o enseñando a los demás, o admirando a las gentes con sus ejemplos de virtud y con sus pasmosos milagros (3).

Pero, además de asceta, nos lo pintan como un místico o sufí extático, el primero (con el persa Abuyezid el Bistamí) que fué tenido por tal, porque sus sentencias teológicas acerca de los grados de perfección o *moradas* (مقامات) del espíritu en su ascensión hacia Dios y sobre los éxtasis (احوال) carecían de precedentes en la historia del islam (4).

Y por fin, la tradición, quizá legendaria, que de él se conserva, atribúyele también conocimientos preternaturales en la alquimia y en la magia, el arte hermético para descifrar los jeroglíficos de su patria y la interpretación de los sueños (5). La virtud mística de los nombres divinos no tenía para él secretos, y disponía a su arbitrio del amuleto maravilloso que obtiene de Dios cuanto su poseedor anhela; es decir, el *nombre máximo* que completa la serie de los cien nombres divinos (6).

Pocos son los pormenores de su vida que conozcamos. Después de

(1) Sáid, *Tabacat alómam* (apud «Machriq», Noviembre 1911), página 850; Quiftí, página 185.

(2) Abenjalicán (I, 179) le llama شقران العابد, *Sacrán El Asceta*, sin más pormenores. Ese nombre no es usado por musulmanes, que yo sepa. Ni entre los sufíes de los repertorios del Coxairí y de Axarani, ni en los copiosos diccionarios biográficos de los tradicionistas, ni siquiera en el *Tacholarús* bajo la raíz شقر, aparece tal nombre. Quizá, pues, fuese su maestro un asceta de linaje cristiano.

(3) Cfr. Yafeí, *Raud arrayahín* (edición Cairo, 1315), passim; Coxairí, 10.

(4) Soyutí apud Dugat, *Histoire*, página 120; *Mizán alitidal*, I, 331.

(5) Sáid, *loc. cit.* Cfr. Brockelmann, *Geschichte*, I, 198-9, donde se da noticia de los escritos a él atribuídos, que se conservan, sobre la piedra filosofal, medicina mágica, conjuros, etc.

(6) El Sajagui, *Tohfat*, 359. Sabido es que esta superstición mística de الاسم الاعظم es de abolengo hermético: los egipcios creían que el nombre del Dios supremo es ignoto. Cfr. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, página 67. En el siglo II

estudiar tradiciones con el fundador de la escuela malequí, consagróse a la vida religiosa, movido por el ejemplo de un pobre mercader judío, cuya fidelidad en el cumplimiento de su ley conmovió hondamente a Dulnún (1). Un milagro estupendo le convence de la necesidad de no poner su confianza más que en Dios (2). La fama de su santidad y de su doctrina mística provocan muy pronto en el pueblo la veneración y, de rechazo, la envidia en los alfaquíes y el temor en el poder público. Un condiscípulo suyo de derecho, Abdala Benabdelháquem, condena sus ideas sobre la unión extática, como heréticas e impías. Conducido a presencia del Emir de Egipto, sale victorioso de la prueba; pero es enviado ante el califa de Bagdad para que se justifique. Al ser conducido a la prisión, con esposas en las manos y cadenas a los pies, consuela a sus discípulos, que lloraban amargamente, diciéndoles: «Estos son regalos y dones de Dios. Todo cuanto El hace es dulce, bueno y agradable.» El interrogatorio a que fué sometido por el califa Almotauáquil parece inspirado, como la exhortación que precede, en la Pasión de Jesús: «¿Qué dices de lo que dicen de ti, acusándote de infidelidad e impiedad?» Dulnún no contesta a su pregunta. El ministro de Almotauáquil exclama: «A mi juicio, es reo, en verdad, de lo que le acusan.» Insiste el califa: «¿Por qué no respondes?» Dulnún, por fin, contesta: «Si digo que no soy impío, desmentiré a los que me acusan, que son musulmanes. Si digo que sí, me desmentiré a mí mismo en una cosa que sólo Dios conoce. Haz, pues, conmigo lo que quieras, porque yo no me he de defender.» El califa, convencido de su inocencia, exclama: «Este hombre no es reo de lo que le acusan», y poniéndolo en libertad, lo despacha, colmado de honores, para el Egipto (3). En la aldea

---

de la hégira, ya esta superstición egipcia ha pasado al islam, pues Cháhid la cita. Cfr. *Tria opuscula,* página 140. En el siglo III ya era conocida en España. Cfr. *Icd alfarid,* I, 322.

(1) Abenpascual, página 371, narra este suceso: Dulnún en uno de sus viajes anuales a Jerusalén, encuentra en Ramla a un vendedor de dátiles a quien quiere comprar fruta; pero éste, tomado el precio, entrega a Dulnún el modio para que por sí mismo se los mida. Al siguiente año se repite la escena, y Dulnún, admirado de su ingenuidad y buena fe, le pregunta por qué obra así. El vendedor responde que ha leído en la *Tora,* que el hombre no es bueno si, al llegar a los cuarenta años de edad, no aprovecha anualmente en virtud. Dulnún, conmovido al ver que es un judío quien así piensa, mientras que él, musulmán, no se inspira en el Alcorán como norma de sus actos, se consagra a Dios haciendo penitencia.

(2) Coxairí, página 10, consigna este milagro de la providencia: Dulnún, dormido en medio del desierto, sin medios de sustento despierta y ve que una alondra ciega cae de su nido al alcance de sus manos, y que, abriéndose la tierra, Dios le presenta dos escudillas, una de oro con harina de maíz, y otra de plata con agua. Come y bebe y exclama: «Con Dios me basta; me volveré hacia El y permaneceré ante su puerta, hasta que me admita.»

(3) Abenjalicán, I, 179; Coxairí, 10; Axarani, *Tabacat,* I, 61.

de Guizeh, hoy barrio del Cairo, a la orilla izquierda del Nilo, murió Dulnún el año 245 (859 de J. C.), y el concurso de gentes fué tan grande en su entierro, que hubo de ser transportado en barca a la otra orilla, para evitar que el puente se hundiera al peso de la multitud. Su tumba es todavía hoy objeto de veneración (1).

Es difícil reducir a sistema las ideas ascético-místicas que dispersas se encuentran en todos los libros de este género, atribuídas a Dulnún. Pueden, sin embargo, agruparse en dos categorías: simplemente ascéticas, que son las más abundantes, y de carácter místico.

He aquí algunas sentencias pertenecientes a su doctrina ascética; un resumen de ella se contiene en la siguiente: «La perdición del alma se debe a seis causas: la tibieza de intención en la práctica de la virtud; entregar el cuerpo, como en rehenes, a los apetitos sensuales; la ilusión de una larga vida, cuando tan breve es el plazo de la muerte; preferir agradar a las criaturas antes que a Dios; seguir la inclinación propia, en vez de la enseñanza del Profeta; disculparse con los malos ejemplos de los antepasados, en vez de imitar los modelos de virtud que nos han precedido» (2).

Este resumen aparece desarrollado en otros textos que particularizan su método de disciplina y corrección de los vicios y defectos espirituales, recomendando las principales virtudes y consejos evangélicos:

«¿Quién es la criatura de más baja y vil condición? El hombre, que ni conoce ni quiere conocer el camino de Dios» (3).

«El que para aproximarse a Dios pierde su alma, Dios se la preserva de la perdición» (4).

«La sabiduría no habita en un estómago lleno de alimento» (5).

«El que desea sazonar con sal el pan que come, no llegará a la meta de la perfección» (6).

«Decía a los sabios de su tiempo: Hemos tratado a muchos hombres que, cuanta más ciencia poseían, más odio y aversión sentían hacia las cosas del mundo. Vosotros, al revés. Ellos gastaban sus caudales para procurarse la ciencia. Vosotros gastáis la ciencia para adquirir caudales» (7).

«En todos los siglos la humanidad se ha mofado y ha tratado despectivamente a los que profesan vida de pobreza. De tales burlas se

(1) Sajagui, 361; Axarani, etc.
(2) Sajagui, 361.
(3) Axarani, 60.
(4) Axarani, 61. Cfr. *Johann.*, XII, 25: «Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.»
(5) *Mocham* de Benalabar, página 98. Cfr. *Sap.*, I, 4.
(6) Axarani, 60.
(7) Axarani, 60.

consuelan refugiándose en los profetas, a quienes imitan. Signo de la ira de Dios contra uno de sus siervos es el miedo que éste tenga de la pobreza» (1).

«El que se ocupa en escudriñar los defectos de su prójimo, ciego está para ver los suyos propios» (2).

«El que se avergüenza de hacer en público alguna obra de piedad o devoción, pierde todo mérito a los ojos de Dios» (3).

«Signo de que Dios se ha apartado del hombre, es verle negligente en las cosas espirituales, distraído y holgándose en cosas vanas y fútiles, olvidado de Dios» (4).

«Sobre los vicios y tibieza de los ascetas y sabios de su tiempo decía: Tan dominados están por la negligencia de sus propios pecados, que viven ahogados por los apetitos de la gula y lujuria, sin poder sentir remordimiento alguno. Por eso se pierden, sin darse cuenta..... Se satisfacen con la ciencia teórica, sin practicarla. Avergüénzanse de confesar que no saben lo que ignoran. Siervos son del mundo, no sabios en la ciencia de Dios..... Si preguntan, es para disputar y trabar polémica; si responden, es para hablar sin medida. Visten hábito de religiosos, pero bajo el hábito esconden corazones de lobos (5). Escogen los templos, en que sólo el nombre de Dios debe ser pronunciado, para elevar en ellos sus voces de charla frívola, de murmuración y de disputa. La ciencia toman como red para pescar los bienes de acá abajo. ¡Guardaos, pues, de ellos y de sus conventículos!» (6).

«El que de vosotros quisiere seguir el camino de la perfección, acuda ante los sabios apareciendo ignorante, ante los ascetas aparentando amor del mundo, ante los místicos (عارفون) guardando silencio» (7).

«No prohibe Dios amar a sus enemigos. Lo único que recomienda es evitar el trato y compañía de los que son rebeldes a su ley» (8).

«El corazón que pide a Dios perdón sin haber pecado, recibe de Dios el premio antes de obrar el bien» (9).

«La penitencia del vulgo versa sobre los pecados; la de los perfectos (الخواص) versa sobre la tibieza» (10).

---

(1) Axarani, 60.
(2) Ibid. Cfr. *Matth.*, VII, 3.
(3) *Mocham*, 98. Cfr. *Matth.*, X, 33 y paralelos.
(4) Axarani, 61.
(5) Cfr. *Matth.*, VII, 15.
(6) Axarani, 60 1.
(7) Ibidem. Dice Axarani que este consejo significa que, de esa manera, el discípulo dará ocasión a que sus maestros le enseñen, le corrijan y le perfeccionen respectivamente.
(8) Ibid.
(9) Ibid.
(10) Coxairí, 10.

«Cuando la tristeza espiritual llega a la meta de su perfección, el místico ya no encuentra ni una lágrima en su corazón; y esto es así, porque cuando el corazón se enternece, halla consuelo; mas si se siente duro como una piedra [en fuerza de la tristeza], humíllase ante Dios [por su propia insensibilidad]» (1).

He aquí uno de sus versos ascéticos:

«¡Oh Dios mío! La paciencia con que sufro las adversidades, aun siendo mucha, téngola en poco para lo mucho que te debo. ¡El llanto, que por su abundancia me ahoga, reprímolo por Ti!»

«¡Las lágrimas que en mis ojos se agolpan son tantas, que si sólo una parte de ellas derramase, desbordaríanse los mares con sus ondas!»

«¡Sepulcros de podredumbre yacen ocultos bajo la tierra; pero también los hombres libidinosos ocultan bajo sus vestiduras verdaderos sepulcros!» (2).

«Lloraré, pues, a Ti con ojos de contrición, y hacia Ti dirigiré mis miradas de amor» (3).

«El místico perfecto (العارف) no está continuamente alegre ni tampoco triste. Seméjase a un hombre coronado con la diadema de todos los carismas sobrenaturales (الكرامة) y sentado sobre regio trono, pero sobre cuya cabeza pende de un cabello una afilada espada, y cuya puerta guardan dos fieras sanguinarias. La muerte eterna le amenaza de continuo; por eso no está siempre alegre ni siempre triste» (4).

Las principales sentencias místicas de Dulmún atañen a la intuición extática:

«Guárdate de pretender o presumir que posees la intuición o gnosis (المعرفة), lo mismo que de vivir a costa del ascetismo o apasionarte de la vida devota. Huye de todo en absoluto, para unirte con Dios solo como refugio» (5).

«Signo de que el místico ha perdido la presencia (الحضرة) de Dios, es que no se acuerde de Dios continuamente» (6).

«¿Qué es la intuición de Dios (المعرفة)? La intuición perfecta consiste en que estés adherido a Dios, sin dirigir tus miradas a ninguna otra cosa, ni siquiera a tus propios actos externos, ni a tus mismos estados psíquicos» (7).

«Preguntáronle: ¿qué es la *unificación* (التوحيد)?, y respondió: Tener

(1) Axarani, 60.

(2) Cfr. *Matth.*, XXIII, 27.

(3) Abenpascual, página 441; Adabi, 423.

(4) Axarani, 61. A guisa de comentario dice éste que la espada es símbolo del juicio de Dios, y las dos fieras, sus preceptos positivos y negativos.

(5) Axarani, 60.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

la convicción profunda de que la potencia de Dios se ejerce sobre toda cosa, sin mezcla; que su actividad en todo influye, sin necesidad de manipulación; que la causa de toda cosa es obra de Dios, sin causa; que ni en lo más alto del cielo ni en lo más profundo de la tierra hay otra providencia y gobierno que el de Dios; y, por fin, que cuanto imagines y concibas de Dios, es distinto y contrario a su esencia real» (1).

«El que pretende [poseer la intuición de Dios], se ve privado, por su misma pretensión, de la experiencia intuitiva de Dios, que es la Verdad misma. Y esto es así, porque la Verdad Suma testimonia, en favor de los que son de Ella dignos, que Dios es la Verdad y que sus palabras son veraces. Por eso, aquel, en cuyo favor la Verdad Suma testimonia, ya no necesita pretender cosa alguna. De modo que toda pretensión es indicio de velo u obstáculo que impide la intuición de la Verdad» (2).

II. Abuyacub Ishac, hijo de Mohámed, conocido por el gentilicio de El Nahrachurí, nació en Nahrachur, población persa entre el Juzistán y la Arabia desierta, y fué contemporáneo de Abenmarra. Discípulo de Chonaid, el gran extático panteísta del Irac, vivió largos años en Meca. Alhalach, el famoso sufí de Bagdad, discutió con él sobre los teoremas sutiles de la unión mística. En Meca murió el año 330 (941 de J. C.).

De las muchas sentencias que de él se conservan, infiérese que fué más esotérico que otros muchos sufíes de su tiempo. En ellas abundan las antítesis desconcertantes, las paradojas, los juegos de palabra, las frases rimadas. He aquí algunas que son inteligibles:

«¿Cuál es el camino para llegar a Dios?, le preguntó uno de sus discípulos. Y respondió: «Huye de los necios, acompaña a los sabios, armoniza la práctica con la teoría, persevera en la oración y meditación.»

«Lo que ven los ojos de la carne se llama *ciencia*; lo que ven los ojos del corazón, *certeza*.»

«Este mundo es un mar, y la vida futura es la playa; el barco es el temor de Dios; los que en él navegan, arriban al puerto.»

«El que más perfecta intuición tiene de Dios es aquel que más estupefacto, perplejo e indeciso se siente en su presencia» (3).

---

(1) Yafeí, *Raud arrayahín*, página 238.

(2) Axarani, 60. El estilo paradógico de esta enigmática sentencia nace de la acepción esotérica en que se toman la raíces شهد *testimoniar* y دعى *pretender*. Ambas son del tecnicismo jurídico, a la vez que del místico. Por eso la sentencia tiene un sentido literal jurídico y otro sufí o esotérico. Para este último, hay que interpretar شهد como «estar una cosa presente en la conciencia, con olvido o inconsciencia de toda otra cosa». Así, la frase «la Verdad *testimonia* en favor de los que son de Ella dignos» significa: «la Verdad *está presente a la conciencia* de los que, etc.» Cfr. Coxairí, 52.

(3) Axarani, 95; Coxairí, 31; Massignon, *Kitâb al Tawâsîn*, V.

APÉNDICE 6.º

LA TEORÍA DE LAS «HADRAS» DE ABENARABI Y LAS «DIGNITATES» DE LULIO. OTRAS ANALOGÍAS DE AMBOS SISTEMAS

I. El tecnicismo de las *dignitates* divinas es una de las claves indiscutibles de la filiación sufí de Lulio. Los escolásticos anteriores y posteriores a él hablan de *perfecciones, atributos, nombres o relaciones* en Dios; pero sólo él y sus discípulos hablan de *dignitates*. Ahora bien: el origen de este tecnicismo arranca de las *Enéadas* (VI, 9, 4), en que Plotino dice que la intuición extática de Dios es un fenómeno superior a la ciencia racional e intelectual y que sólo puede denominarse *praesentia quaedam* (παρουσία). Los *sufíes ixraquíes*, y Abenarabi quizá más que todos ellos, introdujeron la voz حضرة *(hadra)*, calco de παρουσία, presencia, para designar cada uno de los aspectos o relaciones concretas bajo las cuales Dios se manifiesta a las almas en la contemplación mística. Estos aspectos, manifestaciones o *presencias (hadras)* de Dios son las perfecciones o nombres divinos. Y el tecnicismo ha tenido tal fortuna entre los místicos, que ya Abenjaldún en sus *Prolegómenos* (edic. Bulac. I, 393) lo emplea como característico de los sufíes especulativos o iluministas (أهل الحضرات). Lulio, que no estaba bien iniciado en el sentido esotérico de tales sutilezas léxicas, dió a esta palabra حضرة el sentido vulgar que tomó en época tardía, equivalente a *majestad, señoría, excelencia, dignidad*, empleadas como títulos o tratamientos honoríficos, v. gr., حضرة الجلالة: S. M. el Sultán, etc. (1).

La confirmación resulta plena, cuando luego se compara la teoría de Abenarabi sobre los nombres divinos con la desarrollada por Lulio en su libro *Els cent noms de Deus* y en el resto de sus obras.

Claro es que en la tradición cristiana del pseudo-Areopagita se conservó, sin necesidad de recurrir a influencias musulmanas, el tema teológico-místico de los nombres divinos. Pero lo que ya no deriva del mismo origen cristiano, es el reducir a *cien* el número de esos nombres. Entre los *hadizes* o tradiciones atribuídas a Mahoma, hay una de Abuhoreira, que desde los tiempos primeros del islam hasta nuestros días ha sido el fundamento de la devoción de los cien nombres divinos entre los teólogos y devotos musulmanes. Dice así (2): «Tiene Dios no-

(1) Dozy, *Suppl.*, I, 298, *a*.

(2) Consta este *hadiz* en los *Sahihes* del Bojarí y de Móslem.

venta y nueve nombres: cien menos uno. Dios es impar que ama lo impar. Aquel que los enumere, entrará en el paraíso.» Y sigue la enumeración de dichos nombres. Sobre este *hadiz* nació toda una literatura de comentarios, en que se explica el sentido de cada uno de aquellos nombres, no sólo teológicamente, sino también místicamente, y sobre todo se plantea la cuestión del misterio encerrado en los números 99 y 100 (1). Preocupada la ingenua piedad supersticiosa de los primeros muslimes con ese misterio, forjáronse pronto otros *hadizes* en que se atribuía al nombre ignoto de Dios, que completase la centena, mayor virtud mística, que a la recitación de los 99 conocidos. En esos *hadizes* se daba a tal ignoto nombre el epíteto de «el nombre máximo» (الاسم الاعظم) porque se suponía corresponder a la esencia de Dios y no a sus atributos o relaciones con las criaturas. A quien llegase a descubrirlo, suponíasele dotado de todas las ciencias esotéricas y de las fuerzas sobrenaturales más maravillosas (2). Esta supersticiosa creencia en la virtud mágica de los nombres divinos y, en especial, del nombre máximo, es de legítima estirpe hermética: los egipcios, como en otro lugar hemos dicho (3), creían que el verdadero nombre del Dios supremo era el medio de alcanzar todos los misterios de la magia, y que sólo Hermes lo conoció y consignó en sus libros. Demostramos igualmente en dicho lugar cómo deriva de esa tradición hermética del Egipto la corriente de esoterismo y de magia, iniciada en el sufismo musulmán por Dulnún el Egipcio; y también quedó insinuado que de este sufí oriental derivan algunas tesis místicas y pseudo-empedócleas del sistema masarrí. (Cfr. supra, página 79-80.)

Con estos precedentes, no es maravilla que la misma creencia supersticiosa en la virtud esotérica de los nombres divinos reaparezca, enormemente desarrollada y sistematizada, en los libros de Abenarabi. Todo el *Fotuhat* está fraguado sobre aquella creencia (4): los nombres divinos son los prototipos ejemplares, a la vez que los instrumentos, de que Dios se sirve para influír en el cosmos y aun para la producción de todo ser. Sus clasificaciones y grados jerárquicos son la clave para

---

(1) Los más clásicos comentarios de los nombres divinos son el de Algazel كتاب المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى (edición Cairo, 1322), y el de Fajrodín Arrazí (+ 606/1209): كتاب لوامع البينات شرح اسماء الله تعالى والصفات (edición Cairo, 1323). El misterio del número 99 se examina respectivamente en las páginas 120-6 y 48 siguientes de ambos comentarios.

(2) Cfr. *Comentario* de Arrazí, páginas 62-73, en que expone las varias opiniones de los teólogos y sufíes sobre el misterio del nombre máximo.

(3) *Apéndice 5.°*, página 119, nota 6. Cfr. Virey, *La religion de l'anc. Égypte,* table analytique, s. v. *nom.*

(4) *Fotuhat,* I, 128, 421 et passim.

la explicación del origen de todas las categorías del mundo suprasensible y del mundo físico (1).

Pero no es esto sólo: según arriba hemos indicado, Abenarabi es quizá el primero de los sufíes que introduce el tecnicismo de las *hadras* para designar estos mismos nombres divinos, considerados ya en abstracto, como aspectos o manifestaciones de Dios en la contemplación mística (2). En el tomo IV de su *Fotuhat*, páginas 250-120, es donde Abenarabi sistematiza esta teoría de las *hadras* divinas, consagrando un artículo especial a cada una de ellas, en número de *cien*, como es el de los nombres divinos.

Ahora bien: un estudio comparativo de estas cien *hadras* con las *dignitates* de Lulio, produce la convicción plena de su íntima relación. Ante todo, hay que notar que Lulio, en su libro *Els cent noms de Deus* (3), confiesa haberlo redactado a imitación de los que los musulmanes tienen sobre idéntico tema. Pero no era precisa tan sincera confesión para que la copia resultase evidente a todo espíritu desapasionado, ya que, según arriba dijimos, la devoción de los cien nombres, la creencia supersticiosa en su virtud mágica, y, sobre todo, en la del nombre centésimo, es de abolengo hermético (no cristiano) y de inmediata filiación sufí.

Claro es que los nombres no coinciden todos en Abenarabi y en Lulio. Esto sería absurdo *à priori*, ya que Lulio no quería ser un musulmán, sino cristiano sincero y bien fervoroso. Por lo mismo, no pueden tampoco coincidir en el número y denominación de las *hadras* y *dignitates*. Lulio escogió las que no repugnan al concepto cristiano y católico de Dios, eliminando además aquellas *hadras* que corresponden a nombres sinónimos, tan abundantes entre los cien que Abenarabi enumera. Y una prueba más de que Lulio escogía las *dignitates* entre la copiosa cantidad de las *hadras* sufíes, estriba en el hecho, por todos los lulianos advertido, de que Lulio enuncia en muy variado número y orden las *dignitates* divinas en sus diferentes libros; pero todas ellas, sin dejar una, corresponden textualmente a alguna o algunas de las *hadras* de Abenarabi; y entre aquéllas, además, las hay que son exclusivas de Lulio, sin precedente en los teólogos cristianos, v. gr., Gloria, Nobleza,

---

(1) *Fotuhat,* II, 395 y 523.

(2) No he podido, en efecto, encontrar la palabra حضرة usada por los sufíes anteriores a él (Abutálib el Mequí, Algazel, Alhalach, etc.) más que para designar en total la presencia de Dios, no la de cada uno de sus nombres o atributos. Algazel, en su *Mácsad,* 35, habla de الحضرات الربوبية, pero sin analizar sus elementos. Lo único corriente es designar en conjunto a la intuición de Dios con el nombre الحضرة الالهية.

(3) Cfr. Ribera, *Orígenes de la filosofía de R. Lulio,* op. cit., 211: «Los sarrayns dient que en l'Alcorá sont noranta nou noms de Deus é qui sabría lo centé sabría totes coses; perque eu fas aquest libre de *Cent noms de Deus*», etc.

Humildad, Paciencia y Señoría. El siguiente cuadro sinóptico facilita la comparación. En él se consignan todas las *dignitates* que aparecen en las obras de Lulio, y las correspondientes *hadras*, una o más, de Abenarabi (1):

Dignitates divinae.	الحضرات الالهية	*Dignitates divinae.*	الحضرات الالهية
Señoria............	(250) الربانية	Humildad.........	(295) الاذلال
Misericordia.......	(255) الرحموت	Justicia...........	(301) الحكم
Gloria.............	(263) العزة		(302) العدل
	(293) الاعزاز	Nobleza...........	(322) الجلال
Virtud o Fuerza...	(265) الجبروت	Amor..............	(333) الود
	(362) القوة	Bondad............	(340) الاحسان
	(364) المتانة		(339) الطيب
	(275) القهر	Simplicidad......	(355) الافراد
Grandeza..........	(266) الكبرياء		(376) التوحيد
	(308) العظمة	Verdad............	(359) الحق
Largueza..........	(277) الوهب	Eternidad.........	(378) الصمدية
	(324) الاكرام	Poder.............	(379) الاقتدار
Sabiduria.........	(283) العلم	Paciencia.........	(408) الصبر
	(331) الحكمة		

No se limita a esto, con ser ya mucho, la identidad de ambas teorías; como varias veces hemos repetido, también para Lulio las *dignitates* son los modelos abstractos cuya realización concreta está en las cosas singulares. De modo que su *ejemplarismo* coincide también con el de Abenarabi (2).

Finalmente, aunque Lulio prefiere por lo común usar el tecnicismo de las *hadras*, no excluye otros términos sinónimos de ellas, que en el *Fotuhat* también se usan para designarlas (3).

Y por si acaso pudiese caber aún alguna sombra de duda, el mismo Lulio la disipa en su *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, poniendo en boca de éste una enumeración de las *dignitates*, casi idéntica en número y nombres a la suya, y aceptándola como punto de

---

(1) Huelga consignar los pasajes lulianos en que se citan las *dignitates*, porque éstas son el tema de todos sus libros teológicos Principalmente sigo el *Liber de quatuordecim articulis fidei* (Opera omnia. II, 1), el *Declaratio Raymundi*, página 98, y *Doctrina pueril*, c. 1.°, v. 5, página 3. Las citas del *Fotuhat* son del tomo IV.

(2) *Opera omnia*, IV, 100: «Omne reale ens est substantialiter creatum et constitutum de similitudinibus Dei, scilicet, bonitate, magnitudine....., sicut homo, leo planta.....» -*Ibid.*, 150: «In qualibet creatura sunt similitudines divinarum dignitatum.» Cfr. supra, página 125, nota 3.

(3) He aquí algunos: *divinas rationes* = الحقائق الالهية; *attributa* = الصفات; *formae* = الصور; *relationes* = الاضافات, النعوت, النسب, etc.

partida común a ambos contendientes, con el fin de mejor defender contra el islam los dogmas de la Trinidad y Encarnación (1)

II. La evidencia de esta imitación de las *hadras* por las *dignitates* lulianas se refuerza, al considerarla, no aisladamente, sino como un caso más de los muchos que ofrece el sistema de Lulio comparado con el de Abenarabi. Mi maestro Ribera, en su estudio citado más arriba, sintetizó en muy pocas páginas todos los puntos de semejanza entre ambos sistemas. Nos limitaremos aquí a reforzar sus indicaciones con datos allí no utilizados o sólo de paso aludidos.

1.º *Copia casi literal de textos árabes.*

a) Alegoría de las dos luces (2).

(*Liber mirandarum demonstrationum*, Op. Omn. II, l. 1.º, c. 31, p. 13.)

«Quemadmodum lumen candelae descendit inferius per fumum candelae recenter extinctae quae subtus stat prope candelam accensam, et hoc ideo quia ignis appetit ascendere cum sua forma... bene sequitur quod intellectus et suum intelligere habeant possibilitatem ascendendi superius, hoc est recipiendi articulos pro objectis.»

(*Fotuhat*, II, 751, l.ª 4 inf.; III, 66-68.)

«Cuando la mecha de una lámpara se apaga, queda en su pábilo un poco de lumbre, de la cual sale algo parecido al humo, que tiende por su naturaleza a subir hacia arriba. Pues bien: si allí mismo hay otra lámpara encendida, y colocamos el pábilo de la lámpara recién apagada, que aun humea, debajo verticalmente de la llama de la lámpara encendida, de tal modo que se junte aquel humo con esta luz, veremos que inmediatamente bajará la luz por sí misma a depositarse (نزل) sobre el humo y prenderá en la parte carbonizada de la mecha, y ésta se encenderá y aparecerá en la misma forma que la lámpara encendida, de la cual ha tomado su luz..... Así se verifica la comunicación del Espíritu al corazón de los hombres, para enseñarles la ciencia del misterio.»

b) Ejemplo del paladar enfermo (3).

(*Liber mirandarum demons.*, loc. cit., pág. 40.)

«Velut apparet in gutture infirmo, quod sentit amaritudinem quando gustat pomum dulce vel mel: unde accidens amaritudinis non est in pomo nec in melle, quia si ibi esset, pomum et mel non essent dulcia; itaque illa amaritudo est accidens cui est subjecta infirmitas gutturis.»

---

(1) Cfr. *Cultura Española,* Mayo 1906, página 533.

(2) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín,* loc. cit., página 140 (=62), nota 1. Transcribo de nuevo el texto porque es de importancia capital, y, sin embargo, no parece haber sido tenido en cuenta por los que de Lulio han escrito últimamente.

(3) Cfr. Asín, *Mohidín,* loc. cit., página 250.

(*Fotuhat*, I, 278, l.ª 21.)

«De la misma manera, al gustar azúcar o miel, encontrándola amarga, a pesar de ser dulce, conocen necesariamente que el sentido del gusto se ha engañado..... Pero viene después otro entendimiento y dice que el humor bilioso se ha colocado en el órgano del gusto..... Y el gusto ya no percibe sino la amargura de la bilis.»

c) La virtud secreta de los nombres divinos.

(Prol. de *Els cent noms de Deus.*)

«Com Deus haja pausada virtud en paraules, pedres e en herbes, quant mes donchs la ha pausada en los seus noms.»

(*Fotuhat*, II, 396, l.ª 4; l.ª 11 inf.)

«La ciencia de las virtudes de los nombres divinos pertenece a los místicos intuitivos, los cuales no deben revelar sus misterios a los profanos..... Las letras que componen los nombres divinos tienen virtudes o propiedades, lo mismo que las tienen los elementos físicos, las drogas y todas las cosas.»

d) La meta del amor divino.

(*Libro del Amigo y del Amado*, prólogo y núm. 212.)

«Amor es la caridad y benevolencia con que se aman el Amigo y el Amado, y los tres..... son una cosa misma.....» «Amor y amar, Amigo y Amado se convienen tan fuertemente en mi Amado, que son una actualidad en esencia.....» (1).

(*Fotuhat*, II, 441, l.ª 3.)

«La meta del amor espiritual es la identificación: ésta consiste en que la esencia del Amado venga a ser la misma esencia del Amante, y recíprocamente, que la esencia del Amante venga a ser la misma esencia del Amado.»

2.º *Adopción de métodos o formas de exposición.*

a) Simbolismo de las letras para expresar ideas metafísicas o categorías ontológicas.

Abenarabi, en su *Fotuhat*, I, 64-117, clasifica las consonantes y vo-

(1) Las ideas, imágenes y estilo de este libro (que Lulio confiesa haber redactado a imitación de libros similares de los sufíes) son muy análogas a las que Abenarabi usa en su *Fotuhat*, II, 426-460, y en otros libros donde se contiene su metafísica del divino amor: igual tecnicismo (exclusivo de la poesía erótica árabe) del Amigo y del Amado (المحب والمحبوب), en lugar del tecnicismo cristiano del Alma y su Esposo; iguales enrevesadas y conceptuosas antífrasis; idéntica concepción del Amado como síntesis de los contrarios; la misma paradoja del amor (muerte de quien vive y vida de quien muere); el mismo abuso de los tópicos de la poesía erótica árabe (celos, lloros, tristeza, secretos, presencia y ausencia, locura, etc.); igual sutil empleo de varias preposiciones seguidas por un mismo verbo (v. gr., número 305: «El Amigo decía al Amado: A ti voy, por ti voy, y en ti voy.» Cfr. *Kitab Alhichab*, edición Cairo, 1907, página 35: «En el amor del siervo a su Señor, no cabe separación, pues existe con El, en El, de El y hacia El.»)

cales arábigas por su valor simbólico: cada una representa uno o varios de los nombres o perfecciones de Dios, una de las esferas celestes, un reino de la creación, una de las calidades físicas, uno de los cuatro elementos, un planeta, un signo del zodíaco, uno de los grados de la jerarquía mística, etc. Así el *he*, por ejemplo, es símbolo: de Grandeza, Fuerza, Unidad, Poder, etc., de la 4.ª esfera celeste, del mundo vegetal, de la tierra y el aire, de Mercurio, etc.

Lulio, por su parte, usa y abusa de igual simbolismo cabalístico en casi todas sus obras, como es bien sabido. Cfr. Probst, *op. cit.*, pág. 41.

b) Uso de esquemas geométricos, como círculos concéntricos y excéntricos, triángulos, cuadrados, etc.

Abenarabi, en su *Fotuhat*, III, 553-594, explica por medio de nueve figuras geométricas todo su sistema metafísico y teológico (1).

Nadie ignora tampoco el importante papel que los círculos y figuras desempeñan en el *Ars* de Lulio y en otros de sus opúsculos (2).

c) Uso de árboles para explicar la unidad de la ciencia y la derivación de todo ser de un solo principio.

El símbolo del árbol es tan frecuente en Abenarabi, que dos de sus opúsculos se titulan así: *Arbol del ser* (شجرة الكون) o *Arbol de la existencia* (شجرة الوجود); *Arbol de Nomán* (الشجرة النعمانية). El primero de ambos, editado en Constantinopla, 1318 hég. (1900 J. C.), es un resumen de todo su sistema armónico, bajo el símbolo de un árbol, cuyo germen son las perfecciones de Dios, sintetizadas en su palabra eficiente (كن = Sé); de este germen brota el árbol con todas sus partes, que son, a su vez, símbolo de las realidades todas del cosmos: tronco, ramas principales, ramas secundarias, hojas, flores y frutos, corteza y medula, savia que circula por sus venas, etc., sirven de símbolos para ejemplificar los tres mundos de los espíritus, de las almas y de los cuerpos, las esferas celestes, los astros..... Dios es el Señor del árbol; su omnipotencia es el muro que lo circunda; su voluntad, la cúpula que lo cubre; su Trono, el tesoro de la vida del árbol, de donde se nutre; el cielo y el infierno, los graneros de sus frutos buenos y malos, etc.

El segundo de dichos libros (3), aunque por su asunto es de cábala

---

(1) Algunas pueden verse reproducidas en los estudios de Ribera y Asín, loc. cit.—Abenarabi, además, tituló dos de sus opúsculos: *Composición de los círculos y los cuadrados* (انشاء الدواير والجداول) y *Libro de los círculos y las figuras* (كتاب الدواير والاشكال).

(2) Cfr. Probst., *op. cit.* 41. Item, Massó Torrens, *Manuscritos catalanes de la Biblioteca de Su Majestad* (Barcelona, 1888), en que se describe el manuscrito VII (páginas 19-22) de Lulio, *De quadratura e triangulatura de cercle*, que explica por círculos los principios de todo su sistema filosófico y teológico.

(3) Existe manuscrito en París, *Bibl. Nat.*, números 2678 y 2680, con el comentario de Alsalah el Safadí. Consta de 33 folios.

adivinatoria, está también inspirado en el mismo simbolismo. Consta de tres árboles, mayor, mediano y menor, rodeados, cada uno, de dos circunferencias que contienen los pronósticos de la futura suerte de la dinastía otomana.

En otros opúsculos, como el titulado كتاب شق الجيب (edic. Cairo, 1907), vuelve a usar del símbolo del árbol, con extensión y sentido análogos a los del opúsculo 1.º En él, págs. 60-63, se simboliza el cosmos bajo la figura del «Arbol del jardín universal», entre cuyas ramas primarias anida el *cuervo* (el Cuerpo universal) y el pájaro mítico llamado عنقاء (la Materia universal de cuerpos y espíritus), y entre sus ramas secundarias, el *águila* (el Intelecto universal) y la *paloma torcaz* (el Alma universal). El autor, en figura de un caminante, entabla con el árbol una conversación, en la cual queda explicado el sentido esotérico de toda la alegoría, interviniendo como intérprete, en algunos puntos, el cuervo (1).

Huelga aquí hacer notar lo que los lulianos conocen muy bien, es decir, que un gran número de libros de Lulio tienen por título y por artificio alegórico este mismo símbolo del *árbol*. Cfr. Probst, *op. cit.*, páginas 46-51.

d) Personificación alegórica de ideas abstractas y diálogos entre ellas.

Este método de exposición es tan usual en Abenarabi, que casi todas sus teorías se explican en el *Fotuhat*, poniéndolas en labios de entes metafísicos, Dios, el ser, la nada, la materia, etc. He aquí algunos pasajes, de los más característicos:

(*Fotuhat*, I, 128 y 421.) Explica la influencia de los nombres divinos en el origen del cosmos, mediante una novela alegórica cuyos personajes son Dios, sus nombres y los seres contingentes, la escena es la corte de la Majestad divina, y la acción dramática es el tránsito de los seres contingentes desde la nada al ser.

(*Fotuhat*, II, 768-774.) Abenarabi describe en este largo pasaje sus iluminaciones esotéricas mediante la alegoría de un alcázar con multitud de cámaras e innumerables puertas, que sucesivamente se le van

---

(1) El uso de este título era frecuente entre los sufíes orientales y españoles. Ya vimos cómo Alhimar de Zaragoza (vide supra, página 91) titulaba en el siglo IV su introducción a la filosofía, *Arbol de la ciencia* (شجرة الحكمة). En el siglo VI, un discípulo de Algazel, llamado Abensaada, escribía en Murcia un libro sufí titulado *Arbol de la imaginación por el que se asciende a la cumbre de la intelección* (شجرة الوهم المترقية الى ذروة الفهم). Cfr. *Tecmila*, b. 746, página 225. Finalmente, el Sahrazurí, que nos ha conservado los fragmentos del pseudo-Empédocles (editados en el *Apéndice 4.º*), es también autor de una enciclopedia (lógica, ética, física y metafísica) titulada *Arbol divinal sobre las ciencias de las esencias del Señor* (الشجرة الالهية فى علوم الحقائق الربانية). Cfr. Brockelmann, I, 469.

franqueando, merced a la intervención de su guía, el Intelecto universal, que le lleva de la mano y le muestra y explica los tesoros de la ciencia esotérica que en las diversas cámaras se guardan.

(*Fotuhat*, II, 360-375.) Viaje alegórico del sufí y del filósofo, en busca de la verdad. Es una ascensión dantesca a través de todas las categorías de seres terrestres y celestes, esfera tras esfera, hasta la de Saturno. En cada etapa de su simultánea ascensión, encuentran cada uno de los dos viajeros su respectivo mentor: en el primer cielo a Adán y al Espíritu de la luna; en el segundo a Jesús con Juan Bautista y a Mercurio; en el tercero al patriarca José y a Venus; en el cuarto a Henoc y al Sol; en el quinto a Aarón y a Marte; en el sexto a Moisés y a Júpiter; en el séptimo a Abraham y a Saturno. El filósofo, guiado por la razón natural, no puede subir más arriba. El sufí, en cambio, atraviesa sucesivamente la esfera de las estrellas fijas y la de las constelaciones, para llegar al Escabel y al Trono de Dios; sumido en éxtasis, al escuchar la música de las esferas celestes, asciende a la mansión de la Materia universal corpórea, de la Naturaleza universal, del Alma universal y del Intelecto. Tras de esto, penetra en el seno de la Niebla o Materia espiritual y profundiza los misterios de las *hadras* o perfecciones divinas, sin llegar a conocer su esencia. Desde allí comienza el descenso. El filósofo va al encuentro del sufí y se hace musulmán, para poder ascender por la fe a los grados de ciencia que le fueron antes inaccesibles por la sola razón.

(*Fotuhat*, II, 136.) Diálogo del alma humana con la razón y demás facultades, discurriendo acerca del amor divino.

Tampoco creo necesario insistir aquí en la imitación por Lulio de estas personificaciones y diálogos de las ideas abstractas. Cfr. Probst, *op. cit.*, página 53.

e) Tecnicismo especial esotérico.

(*Fotuhat*, I, 366; III, 505.) Abenarabi justifica el uso de un léxico privativo de los sufíes y, dentro de éste, un tecnicismo exclusivo de sus propios libros, porque las ideas relativas a las ciencias místicas divinas son fruto de la experiencia religiosa y no de la razón; por ello varían en cada sujeto y no pueden ser encerradas dentro de los moldes estrechos del tecnicismo común de los teólogos. Por eso redactó un vocabulario especial de sus obras (1).

Compárese Lulio (*Op. omn.*, II, *Liber de quatuord. artic. fidei*, pról.): «Multum est necesarium quod inquiramus appropiata vocabula per quae possimus declarare et probare opus intrinsecum quod est in nostro domino Deo.....» «Unde cum haec vocabula sint necessaria ad probandum actus divinarum dignitatum, nullus debet mirari.....» «Multoties

---

(1) Impreso *ad calcem* del *Tarifat* del Chorchaní.

accidit quod, ob timorem ne inducantur errores, aliquis strictis et coactis sermonibus loquatur, nec possit declarare ea quae posset declarare si ipsi daretur licentia large loquendi.» (Ibid., 51): «..... in qua inquisitione deficiunt nobis appropiata vocabula ad demonstrandum omnino ea quae multo melius nostra mens concipit, quam verbo possimus proferre; verumtamen convenit nos sic loqui, si ea quae inquisivimus..... volumus aliis declarare.»

ADDENDA ET CORRIGENDA

Página 22, línea 3:	Tribunal Supremo;	léase:	Curia Suprema.
» 26, nota 1:	*Benalabar;*	»	*Tecmila.*
» 43, nota 3:	§ VII;	»	§ VIII.
» 68, nota 5:	nota 181;	»	página 71, nota 4.
» 84, línea 4:	وحيى;	»	وحى.
» 84, línea 20:	podía;	»	podían.
» 94, línea 4:	Sáid;	»	Said
» 107, línea 4:	masarríes;		añádase la siguiente noticia

conservada en el كتاب الحلل الموشية (edición Túnez, 1329 hégira), página 58, y que modifica la afirmación un tanto absoluta de esa cláusula: Cuando el sultán almorávide, Yúsuf, hijo de Texufín, pasó de Africa a España, en 495 (1101), para combatir a Alfonso VI, entró en la ciudad de Lucena, habitada exclusivamente por judíos. La causa de su paso por esta ciudad fué que un hombre, de los alfaquíes de Córdoba, encontró un volumen de las obras de Abenmasarra (el texto dice erróneamente ابن حسرة) el Chabalí, el cordobés, en el que su autor consignaba un *hadiz* de Mahoma, autorizado por el testimonio de uno de sus compañeros, en el cual se aseguraba que si al llegar el principio del año 500 de la misión de Mahoma no hubiese aún venido lo que los judíos esperaban (es decir, el Mesías), se verían obligados a convertirse al islam, porque en la Tora encontrarían aquel texto de Dios a Moisés en que se afirma que el Profeta enviado —es decir, Mahoma— ha de ser aquel en cuyas manos ha de brillar la verdad y cuya luz ha de coincidir con ese momento del tiempo; y como los judíos pretendían que ese profeta había de salir de entre ellos y que no vendría hasta el comienzo del año 500, resultaba que, no habiendo venido, debía ser Mahoma. El dicho alfaquí elevó al Sultán su proposición, y Yúsuf pasó por Lucena para ver qué podía conseguir de los judíos; y se dice que les sacó por esta causa una buena suma de dinero.

Página 148, nota 2, línea 3:	forma;	suprímase hasta el fin de la nota.
» 149, nota 2, línea 2:	nombre;	suprímase hasta «*sepa*».

INDICE

I. El pensamiento musulmán oriental en los tres primeros siglos.

II. El pensamiento musulmán español en los tres primeros siglos.

III. Vida de Abenmasarra.

IV. Doctrina pseudo-empedóclea de Abenmasarra.

V. Crítica histórica del sistema pseudo-empedócleo.

VI. Doctrina teológica de Abenmasarra.

VII. Escuela de Abenmasarra.

VIII. Influencia de las ideas «masarríes».

APÉNDICES